

VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica

Volume 8 | Número 1 | Janeiro – Junho 2014

ISSN 1981-5875

ISSN (online) 2316-9699

**DO CORPO AO LUGAR À PAISAGEM
UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA**

Chris Tilley



Data de recebimento: 24/2/2014

Data de aceite: 6/5/2014

DO CORPO AO LUGAR À PAISAGEM UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA¹

Chris Tilley

[Fenomenologia] é uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. (...) é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vividros”.

Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção, 2011: 1

1. INTRODUÇÃO

Epoché é a palavra grega para “suspensão da crença”, o colocar a experiência entre parênteses – ponto de partida de qualquer análise fenomenológica. As crenças a serem postas em questão são aqueles dogmas provenientes do que é normalmente denominado senso comum ou “atitude natural”. A fenomenologia envolve a tentativa de descrever os objetos da consciência da forma como eles se apresentam à consciência. Ela se propõe revelar o mundo como ele é de fato experienciado pelo sujeito, de modo direto, e não como poderíamos, pela via teórica, supor que ele é. O objetivo não é explicar o mundo (em termos, digamos, de causalidades físicas ou acontecimentos históricos ou disposições psicológicas), mas descrevê-lo, o mais precisamente possível, nos conformes em que os seres humanos o experienciam. Tal descrição, se bem sucedida, é necessariamente uma re-descrição e, portanto, pode levar a novos *insights* e novos conhecimentos sobre o que há no mundo e como ele afeta a consciência humana, e vice-versa. A fenomenologia é antes um estilo ou modo de pensar do que um conjunto de doutrinas, normas ou procedimentos que podem ser seguidos; um modo de Ser no mundo e um modo de pensar sobre ele. Opõe-se diretamente à “atitude natural” empirista ou positivista (científica) quando essa é aplicada ao estudo de pessoas ou da sociedade. Direcionamentos nesse formato podem nos dizer algo de valor sobre objetos físicos, mas são incapazes de lidar com aquele atributo que

1 O presente texto é o capítulo 1 da obra “The Materiality of Stone”, Berg Publisher, 2004. A bibliografia que consta no final contém apenas as obras citadas ao longo do artigo. Algumas referências com datas posteriores à da publicação do livro referem-se a obras utilizadas para a revisão/tradução.

é mais distintivamente humano: a subjetividade.

A fenomenologia, como outras linhas filosóficas correntes, abarca pensadores com visões frequentemente muito divergentes e contraditórias (ver Hammond et al., 1991): da posição transcendental inicial de Husserl até as últimas mediações de Heidegger em *Ser e Tempo*, ou aos pontos de vista mais existencialistas de Sartre e Merleau-Ponty. Neste capítulo, discuto o trabalho de Merleau-Ponty, e alguns intérpretes inspirados em sua obra, cuja ênfase na experiência como sendo sempre experiência de algo a partir de um ponto de vista do corpo parece ser da mais direta relevância para conceituar a complexa vivência e experienciação do lugar e da paisagem no passado e no presente.

2. A CARNALIDADE DA EXPERIÊNCIA

Nós nos envolvemos com um lugar, nos movimentamos e ficamos lá com os nossos corpos, mas este fato não é inocente nem trivial; é muito importante em suas consequências. Isso também é demasiado evidente, apesar de constantemente esquecido nos tratamentos dados ao espaço e ao tempo.

Casey, *The Fate of Place*, 1997: 239

A característica distintiva da fenomenologia trazida por Merleau-Ponty é que ela se baseia na fisicalidade e na existência material do corpo humano no mundo. Desse lugar primordial, fluem toda nossa experiência, compreensão e conhecimento do mundo. Neste sentido, ele defende uma posição materialista contrária a qualquer forma de idealismo ou intelectualismo que tente situar e compreender o mundo a partir da perspectiva de um espírito descorporificado e, de alguma forma, fora do corpo. Precisamente porque as pessoas são objetos físicos, nós somos capazes de perceber o mundo, mas não há nenhum ponto vantajoso, “exterior”, puramente objetivo para fazê-lo: por exemplo, um espírito imaterial fora de um ambiente e de um fluxo de eventos temporais. Nós experimentamos e percebemos o mundo porque vivemos nesse mundo e estamos entrelaçados a ele. Nós o integramos assim como ele nos integra. Nosso Ser-corporalmente-no-mundo fornece a base fundamental, ou ponto de partida, para nossa descrição dele. A análise começa a partir da posição do corpo-sujeito, o qual, no entanto, não se situa ou se compreende mecanicamente enquanto um objeto em um mundo de outros objetos ou enquanto um ego transcendental, uma consciência pura sem um corpo. O corpo-sujeito é um espírito fisicamente corporificado, um corpo e um espírito que sempre encontram o mundo a partir de um determinado ponto de vista, em um contexto particular, de um dado momento e em um lugar espe-

cífico, um sujeito físico no espaço-tempo. Uma consciência de época do mundo é dependente da autoconsciência dessa condição encarnada que, por sua vez, faz com que nossa própria experiência seja possível.

Para Merleau-Ponty, o problema do significado, ou da racionalidade, é explicável em termos da percepção do corpo-sujeito. A percepção constitui o vínculo, ou contato, entre a consciência e o mundo no qual os significados surgem. É preciso levantar a questão: quem é – e o que é – o agente que percebe? Ao propor e responder essa pergunta, Merleau-Ponty fornece uma resposta radicalmente diferente daquela dada por filósofos empiristas e intelectualistas (idealistas). Para os empiristas, um corpo-objeto registra passivamente sensações que lhe são impostas externamente. Para os idealistas, o objeto é ativamente registrado pela operação mental de um Cogito ou de um espírito intelectualizado. Ambas as posições separam o espírito do corpo e ambas consideram o corpo como um objeto entre outros objetos no mundo. Rompendo com as duas vertentes, Merleau-Ponty propõe que se transcenda o dualismo espírito/corpo e o objetivismo que reduz o corpo a um objeto mecânico. Para Merleau-Ponty, o corpo próprio é ao mesmo tempo objeto e sujeito. Enquanto sujeito, o corpo não é um objeto fora da consciência, mas a única maneira de estar presente no mundo e estar consciente disso. Em outras palavras, a consciência é corporal. O corpo próprio é um modo de ver e sentir o mundo e a forma pela qual um sujeito vem a conhecer e expressar essas imagens e impressões. A consciência perceptiva não pode ser uma interiorização absoluta, uma presença pura em si mesma. É antes uma presença corporal no mundo e uma consciência corporal dessa condição. A relação de um sujeito e seu corpo é interior: eu tenho um corpo e essa é a minha consciência. Tal perspectiva cria uma ruptura significativa com a abordagem mecanicista para a qual o corpo é uma mera coisa que não pertence a ninguém, individualizado apenas pelo espírito. O corpo próprio, o corpo atrelado ao espírito, é para cada pessoa um modo particular de habitar o mundo, de estar presente nele e senti-lo. O corpo próprio combina o *ser-em-si* (uma forma objetiva) com o *ser-para-si* (uma forma subjetiva), mas não é redutível a nenhum deles. Ele nos permite saber o que espaços, lugares e paisagens são porque é o agente autoral desses. A partir do corpo, nós aprendemos o que é perto, o que é longe, aquilo está em cima, aquilo está em baixo, etc., a linha do horizonte: os limites de nossa visão.

A consciência é “o ser para a coisa por intermédio do corpo (...) Portanto, não se deve dizer que nosso corpo está *no* espaço nem tampouco que ele está no tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo” (Merleau-Ponty, 2011: 193). “Originalmente a consciência é não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (*ibid.*: 192). A consciência perceptiva advém de um corpo-sujeito, um corpo que conhece.

Dessa forma, a abordagem fenomenológica transcende a distinção tradicional entre sujeito e objeto. O corpo próprio não é um ou outro, mas uma combinação dinâmica de ambos, e, assim, é possível dizer que a subjetividade é fruto da objetividade e vice-versa, não havendo algo como uma “objetividade pura” ou uma “subjetividade pura”. Nossa experiência e conhecimento do mundo é uma combinação das duas esferas e – justamente por transcender o dualismo sujeito/objeto – é intrinsecamente ambígua. O corpo não é um objeto, e minha consciência corporal não é um mero pensamento. Eu posso apenas conhecer meu corpo vivendo-o. Ele sou eu, mas eu também posso conhecê-lo de fora. Quando eu encosto minha mão esquerda em minha mão direita, meu corpo toca e é tocado ao mesmo tempo, sujeito e objeto, um conjunto dos dois. O corpo humano, portanto, é uma presença no mundo que idiossincraticamente marca o ponto entre ser “uma coisa em si” (um objeto puro) e ser “uma coisa para si” (uma consciência pura): um terceiro tipo de coisa (Low, 2000: 12), já que é aquele corpo ao mesmo tempo em que sente aquele ser.

Esse corpo é minha presença no mundo e somente ele permite que eu sinta a mim mesmo, bem como os outros e as coisas. Um espírito imaterial, de alguma forma divorciado do corpo, é uma miragem filosófica ou um fantasma. Na base de todo o conhecimento, até do mais abstrato, está o corpo sensorial, que sente e é sentido e no qual toda experiência ganha carne: a subjetividade é física.

Estamos sempre em nosso corpo e não podemos sair dele. Conseguimos desviar de objetos físicos ou nos afastar de indivíduos, mas nunca escapar de nossos próprios corpos. Dado que não posso retirar meu corpo de mim, ele não pode ser uma coisa do mesmo jeito que uma mesa ou outro objeto físico. Assim, posso me movimentar e experienciar diferentes aspectos de uma coisa, mas eu sempre o estarei fazendo através do meu corpo. Não é possível alterar a forma em que eu sensorialmente experiencio o mundo. Eu posso escolher a face que um objeto físico apresentará a mim, mas essa liberdade não me é permitida na percepção do meu corpo (Merleau-Ponty, 1962: 90). Nós inevitavelmente vemos o mundo em perfis, ou por certos ângulos, mas não podemos nos experienciar da mesma forma. Ao passo que me é possível observar o mundo a partir de uma situação a qual eu escolho ou tomo parte, eu não sou capaz de me observar com a mesma liberdade. Não consigo, por exemplo, perceber meu corpo como estando “lá”. Para fazê-lo, seria necessário um segundo corpo (*ibid.*: 91). No espelho, o corpo que vejo não é o “sujeito” da percepção, mas seu “objeto”: temos por isso a “reversão dos fatos fenomenológicos”, porque, enquanto “sujeito”, minha definição depende da capacidade de me compreender dessa forma no ato perceptivo. Assim, ao espelho, estou tanto lá quanto sou invisível para mim mesmo (Merleau-Ponty,

1968: 249; Priest, 1998: 79). Nós não somos capazes de experienciar nosso corpo como simplesmente uma outra coisa, ainda que a fisicalidade de nossos corpos sejam os agentes estruturadores de como experienciamos as coisas, os lugares e as paisagens.

3. AS DÍADES CORPORAIS: ESTRUTURAS ELEMENTARES DA EXPERIÊNCIA CORPORIFICADA

O corpo, no que concerne à experiência do lugar e da paisagem, tem seis dimensões básicas e concretas: ‘acima/abaixo’ ou ‘cima/baixo’; ‘frente/trás’ e ‘à esquerda/à direita’. É em relação a – e nos termos de – um corpo vivo e dinâmico que essas expressões ganham relevância somática, associam-se entre si e tornam-se conjuntos específicos de relações. Essas dimensões se articulam tanto ao corpo em si – o qual pode ser pensado em termos de cima/baixo (cabeça/pés) e a partir dos planos frente e trás – quanto à nossa simetria bilateral básica – uma mão, uma perna, um braço direito; uma mão, uma perna, um braço esquerdo. Porém, tais termos se estendem para além do próprio corpo e o conectam ao mundo: há coisas na minha frente e à minha direita, atrás de mim e à minha esquerda, e assim por diante. Portanto, as dimensões corporais não se restringem ao corpo, mas também o ligam ao mundo, sendo sempre relacionais e cambiantes. Em adição a essas seis dimensões básicas, há outros termos corporais fundamentais à experiência humana, quais sejam: ‘aqui/lá’ – isto é, onde meu corpo está em oposição a onde ele não se encontra – e ‘perto/longe’ – que indica o que está ao meu alcance (perto) em oposição ao que não está (longe), bem como a proximidade de certas coisas comparadas à distância de outras: o terreno onde me encontro e a linha do horizonte que se estende além de mim. Mas nenhuma dessas oposições pode ser definida sem que haja ambiguidade, e todas se apresentam como constantemente mutáveis a partir das movimentações do corpo: o que está à minha esquerda pode facilmente passar à minha direita quando eu me movimento, e o distante torna-se próximo, ou o inverso, conforme me desloco. O lócus próprio de todas essas dimensões é entre meu corpo e o mundo. O movimento corporal se define a partir de seis dimensões básicas, essas sempre existindo em relação a um indivíduo em particular e a um local específico. De uma perspectiva corporificadora, conectamo-nos com lugares e paisagens através das coordenadas relacionais de nossos corpos. O corpo incorpora e apreende a si mesmo em termos do que lhe está acima ou abaixo (altura), à esquerda ou à direita (largura), e à frente ou atrás (profundidade), e em todas as linguagens humanas parece haver denominadores léxicos definindo esses eixos assimétricos de orientação espacial (Casey, 1993: 76).

O ‘cima/baixo’ ou ‘acima/abaixo’ (a distinção vertical, em suma), portanto, vêm a ter uma significância metafórica fundamental em expressões onde o que está “para cima” é equacionado como “feliz”, e “para baixo”, como “triste”; igualmente, a postura curvada tipicamente acompanha a melancolia e a depressão, e a pose ereta, ao contrário, é relacionada a um estado emocional positivo (Lakoff e Johnson, 1980: 15). Similarmente, a consciência tende a ser definida como superior (positiva), e a inconsciência como inferior (negativa). Além disso, na cultura anglo-americana, as associações abaixo, bem como as metáforas a elas associadas (p.ex.: ele tem uma posição elevada), são geralmente lugares comum (*ibid.*: 16-18) e estão enraizadas não apenas em conotações culturais, mas também na experiência física corporal e nos vários estados de consciência e de sono.

Saúde e vida	Doença e morte
Poder	Ausência de poder
Mais	Menos
Status elevado	Baixo status
Bom	Mau
Virtude	Depravação
CIMA	BAIXO

A distinção ‘cima/baixo’ associa-se não apenas à posição ereta e à postura do corpo humano em movimento conforme o indivíduo se ergue e percorre o espaço, mas também à relação com o mundo que o envolve: coisas que estão acima e abaixo de você, objetos que exigem que se suba ou se desça degraus para que se tornem alcançáveis. A linha do horizonte é o epítome dos limites de nossa visão horizontal da terra, mas também serve para separar o acima do abaixo, o visível do invisível, o presente do futuro, o que está aqui e o que existe além. Nós podemos ir para frente ou para trás, avançar ou recuar, subir ou descer. Ao ficarmos de pé sobre um plano horizontal, coisas à nossa frente tendem a ser encaradas como acima de nós (um mapa geralmente está orientado de forma a representar o que está à nossa frente como estando acima de nossa posição), e aquelas em nossa retaguarda tendem a ser vistas como abaixo. Ao nos movimentarmos, o que está à nossa frente ou acima de nós corresponde usualmente ao futuro – o que há de vir – e o que está às nossas costas ou é deixado à retaguarda como uma expressão do passado – o que ficou para trás.

Aristóteles comenta que “‘acima’ não é uma qualidade qualquer, mas onde o fogo e aquilo que se qualifica como luz se movem. Da mesma forma, ‘abaixo’ é uma qualidade específica, onde as coisas pesadas e terrosas se movem” (Physics –

livro IV). Essa distinção fundamental entre a leveza do céu, associada aos poderes do espírito, e o peso da terra, domínio dos humanos, é um motivo recorrente em inúmeras etnografias e religiões ao redor do mundo. A retidão se manifesta tanto no corpo como no mundo – essa é a origem das visões medievais e renascentistas do *concordia mundi*, onde a cabeça e o céu, assim como as genitais e as regiões sublunares, correspondem umas às outras (Casey, 1993: 80). E isso, por sua vez, nos leva a uma oposição entre os orifícios nobres da cabeça e os orifícios genitais, o excremento e outras formas de mácula (Douglas, 1970). Lugares sagrados como montanhas, associadas à luz e à disposição de ar, são costumeiramente privilegiados cultural e emocionalmente, enquanto locais situados abaixo e no subterrâneo tendem a ser associados à escuridão e à morte. Cima e baixo se tornam, pois, termos nos quais se atrelam propósitos morais essenciais e os valores de “inferior” e “superior”. Coisas naturais e culturais de grande altitude/altura (montanhas, penhascos, cachoeiras, torres de igrejas, edifícios, rochas, vasos cerâmicos, monumentos) frequentemente nos impressionam, e nós encontramos neles inspiração conforme os relacionamos à fisicalidade de nossos corpos.

O eixo vertical ‘cima/baixo’ parece, em geral, mais importante em questões de orientação espacial corporal do que as distinções ‘frente/trás’ ou ‘esquerda/direita’, que organizam as coisas em termos de um eixo horizontal. E a distinção ‘esquerda/direita’ é dependente de uma delimitação anterior do ‘frente/trás’. É apenas em termos da demarcação do eixo ‘frente/trás’ que esquerda e direita podem ser demarcadas. O corpo está sempre no limiar da dianteira e da retaguarda, da esquerda e da direita. A sensação de rotação e envolvimento gerada pela divisão ‘frente/trás’ se distingue fundamentalmente da forma como o eixo ‘cima/baixo’ constitui uma dimensão independente, onde o corpo é sempre parte de um eixo cósmico de terra/céus. O que está à minha frente ou às minhas costas é sempre delimitado por campos sensoriais visuais, olfativos, táteis e auditivos. O que está acima ou atrás, à esquerda ou à direita, está intimamente conectado com o corpo no lugar, um lugar pleno de sentidos. Em termos do eixo ‘frente/trás’, há uma assimetria veemente. Nós olhamos adiante, nos movemos e fazemos coisas, agimos no mundo, primariamente em termos do que está à nossa frente. Assim, a divisão ‘frente/trás’ separa o mundo que pode ser visto e manipulado do que não pode com a mesma facilidade. Enquanto nossas costas nos são relativamente indiferentes, nossa face, nossos pés, nossas mãos, nossos membros, apontam para frente ao se engajar e tocar o mundo. Por não ser imediatamente visível e por ser de difícil alcance, nossa retaguarda tem uma propriedade de ocultação. Mas, é claro, nós ouvimos por todos os lados, e nossas orelhas estão posicionadas entre as zonas dianteira e traseira. Apesar disso, “falar na cara” é usado como expressão

metafórica positiva, um sinal de ousadia ou coragem, enquanto que “falar às costas de alguém” implica uma sensação de mesquinha e desrespeito. No entanto, o que “fica atrás” pode ser também uma zona intensamente familiar. Falamos em “voltar para casa”, utilizando “casa” enquanto metáfora para a família, o íntimo (sentar em sua cadeira favorita) e o seguro, enquanto o “avançar” ou “seguir em frente” assumem um movimento que necessariamente implica incerteza (Casey, 1993: 86). Assim como pessoas, muitas coisas podem ser vistas como dotadas de um lado frontal e de um verso correspondente (carros, casas, jardins, painéis, computadores, livros), e é a dianteira o hemisfério valorizado e que é colocado à mostra. ‘Frente e trás’ também se relacionam com o uso assimétrico de lugares, paisagens e relações sociais, como tipos de comportamento, graus relativos de formalidade/informalidade, etc. Por exemplo, a paisagem de Samoa é um mundo estruturado pela presença do vilarejo e da mata, da montanha e do mar. Vilarejos modernos se espalham pela costa, divididos por estradas ou caminhos que separam a metade litorânea de sua contraparte no interior da ilha (Shore, 1996: 269). Vilarejos têm uma zona da frente e uma de trás. A zona da frente é a do lado do litoral, e a de trás, a do lado da terra. De acordo com Shore, isso se instaura em termos de um típico conjunto de oposições, onde feições geográficas são tomadas para mapear atributos sociais, sinestésicos e morais. Os lados de uma paisagem têm implicações sociais e morais; a parte de trás é geralmente associada com posições de baixo status e comportamentos impulsivos, que se distanciam dos socialmente adequados:

Litoral	Interior
Luz	Escuridão
Civilidade	Barbárie
Controle social do comportamento	Grosseria
Formalidade	Intimidade
Trabalho feminino	Trabalho masculino
FRENTE	TRÁS

Shore contrasta esse modelo dualista de vilarejo com outro modelo, com formações concêntricas ou graduadas, menos frequente entre os samoanos. Os pontos de referência na orientação do vilarejo não são a mata e o mar, mas o centro da vila e seus limites externos. A dianteira do vilarejo é o interior, e sua periferia é o que verte para o exterior: uma distinção que parte do centro. A periferia pode ser tanto “em direção ao litoral” ou “em direção à mata”. O centro é o núcleo residencial do vilarejo, com seus espaços sagrados de encontro e política,

e as casas dos chefes. Do centro para fora, ocorre um decréscimo de poder e prestígio. Isso é claramente um modelo sociocêntrico de lugar e paisagem, mas também está associado à posição relativa do corpo no lugar.

Shore afirma que o modelo dualista é baseado em uma lógica digital, impessoal e é fácil de ser explicado a estrangeiros, enquanto o modelo concêntrico se fundamenta em um sistema analógico e em uma experiência corporal egocêntrica. Contudo, ambas as noções de ‘frente e trás’ dispostas, bem como as de ‘centro e periferia’, são estruturadas no corpo. Uma não é mais intimista do que a outra, elas simplesmente se relacionam a diferentes modos de experiência corporal. No primeiro modelo, a lógica é de oposições categóricas trabalhando através do eixo do corpo; no segundo, elas trabalham em direção ao exterior do corpo. Ambos os sistemas são, portanto, formas complementares e alternativas nas quais o lugar e a paisagem se atrelam à experiência corporal, e não nos é possível afirmar que qualquer um tenha um caráter primário em relação ao outro. O lugar e a paisagem podem ser concebidos tanto em termos da corporificação baseada em dualismos de ‘esquerda/direita’ e ‘dianteira/traseira’, quanto em uma externalização gradual que tem o corpo como centro. Dualismos concêntricos e diamétricos provêm, então, meios alternativos de pensar sobre como o lugar e a paisagem são corporificados.

Esquerda e direita, em oposição à ‘cima/baixo’ e à ‘traseira/dianteira’, são os dualismos corporais mais instáveis e mutáveis, afetando a forma como nós experienciamos o mundo. O que está à nossa direita, ou à nossa esquerda, é dependente da direção que encaramos, e somos muito mais propensos a confundir as direções ‘esquerda/direita’ do que as ‘cima/baixo’ ou ‘frente/trás’. No entanto, a simetria bilateral básica do corpo em conjunto com a condição de destro – ou canhoto – sugere que essa distinção dimensional é de importância crucial. A lateralidade esquerda ou direita é baseada em uma assimetria corporal não trivial já discutida há muito tempo por Hertz. Nossas mãos, pés, etc., são contrapartes uma da outra, ainda que com um formato diferente (Hertz, 1960). Eles não ocupam o mesmo lugar: o pé esquerdo de um sapato não serve no pé direito. Com exceção de apenas algumas poucas sociedades etnograficamente documentadas, a valorização da direita sobre a esquerda é a norma geral. Por exemplo, entre os Amboyna da Indonésia, existem as seguintes oposições (Van Der Kroef, 1954):

Masculino	Feminino
Interior	Litoral
Acima	Abaixo
Céu	Terra

Terreno	Espiritual
Ascendente	Descendente
Interior	Exterior
À frente	Atrás
Leste	Oeste
Velho	Novo
DIREITO	ESQUERDO

Aqui a distinção entre esquerda e direita está ligada com as direções cardiais leste e oeste, uma distinção entre terra e mar, ‘acima/abaixo’ e ‘dianteira/traseira’. Em outras palavras, ela enraíza o corpo na paisagem e na relação com os céus, a passagem do sol da esquerda para direita e do leste para o oeste. Quando os Amboyna postulam uma conexão entre o lado direito e a montanha, o céu e o interior, a esquerda e o lado do mar, a terra e o exterior, isso implica que as ações e os movimentos do corpo envolvendo a mão direita ou o lado direito estão ligadas ao ‘ir para cima’ e ao ‘ir para dentro’, enquanto o lado esquerdo está ligado ao ‘ir para fora’ e ao ‘descer ao mar’.

O vínculo da ‘direita’ com ‘acima’ e ‘à frente’ representa uma conexão entre assimetrias bilaterais corporificadas já estabelecidas. A associação da ‘direita’ com o ‘leste’, com a vida e com o sol nascente, domínio do sagrado, e da ‘esquerda’ com o ‘oeste’, com a morte e com o sol poente, domínio do profano, – portanto, da ‘direita’ com o bem e da ‘esquerda’ com o mal - é lugar comum e tem sido atrelado a organizações simétricas duais (Hertz, 1960; Needham, 1973; Faron, 1962).

Nós ordenamos lugares e seus significados a partir de nossos corpos, articulando suas distinções básicas: ‘cima/baixo’, ‘frente/trás’ e ‘esquerda/direita’. A experiência dos lugares é, portanto, em parte baseada na bilateralidade humana. Casey diz:

Um dado lado do meu corpo, seja esquerdo ou direito, é pré-delineativo do lugar e da região em virtude não somente de um elemento - a exemplo da mão - mas a uma série de fatores articulatórios conectados, incluindo braços, dedos, pernas, dedos do pé, etc. Minha mão direita pertence ao meu braço direito, o qual, por sua vez, pertence a um ombro móvel, que, da mesma forma, pertence a um pescoço móvel, etc. Todas essas partes do corpo intimamente coordenadas, agindo juntas como um arco articulatório, alcançam os lugares e regiões circundantes em contínua explosão de intencionalidade corpórea. (Casey, 1993: 96)

Podemos sugerir, então, que a experiência do mundo em termos duais

não é tanto resultado de uma forma invariável de operação da mente humana, como sugere Lévi-Strauss, mas, ao invés disso, está enraizada em nossos corpos. ‘Cima e baixo’, ‘frente e trás’, ‘esquerda e direita’ são todas sensíveis do ponto de vista da pessoa corporificada – as disposições lógicas e biológicas derivando da forma como o mundo é percebido através de nossos corpos, fazendo sentido fora do mundo por causa das sensações, uma taxonomia prática da ação no sentido proposto por Bordieu (1977).

Notamos também que artefatos, lugares e paisagens podem se tornar parte de nossos corpos: a mão e o braço que sustentam o artefato se tornam animados e contínuos com o braço que o segura; casas e canoas podem ser metaforicamente concebidas como partes de nossos corpos, engendrando relações sociais no espaço-tempo; e, como as pessoas, as coisas podem ter biografias (Munn, 1986; Gell, 1998; Hoskins, 1998; Tilley, 1999a). De forma similar, lugares pertencem aos nossos corpos, e nossos corpos pertencem a esses lugares. Nós aprendemos como nos orientar e reorientar em relação a eles, formando representações internalizadas (mapas cognitivos), que exercem um papel poderoso em como os percebemos, e que, por sua vez, se tornam articulados através de umnexo somático. Então, o que está à minha frente, e o que se encontra às minhas costas, acima e abaixo de mim, à minha esquerda e à minha direita se estendem através do meu corpo próprio. É através desse corpo que encontro meu caminho para dentro e para fora dos lugares e das paisagens, experienciando-os e compreendendo-os. ‘Aqui e lá’, ‘perto e longe’, ‘cima e baixo’, ‘frente e trás’, ‘esquerda e direita’ constituem o elo mais íntimo entre meu corpo e o mundo. O corpo, assim, traz com ele um quadro espacial de termos organizados a partir dessas cinco díades, as duas primeiras absolutas (eu não posso estar ao mesmo tempo lá e aqui, coisas estão ou perto ou longe de mim, ao meu alcance ou fora dele) e as três últimas relacionais.

4. A PERCEPÇÃO

A teoria do corpo próprio dá base para o entendimento de como nós experienciamos, ou percebemos, o mundo em um processo antes encarnado que abstrato. O mundo que existe é o mundo que existe para o sujeito, sendo aquele continuamente definido e redefinido em relação a este: “O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo do visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (Merleau-Ponty, 2011: 273). “Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (Merleau-Ponty, 2012:15); como humanos, vivemos no mundo e necessariamente devemos ter fé em nossa percepção: uma fé “animal” no mundo

percebido como a base para todo nosso conhecimento, anterior a qualquer pensamento abstrato ou intelectual. Consequentemente, o mundo percebido e o corpo formam uma relação dialética, ambos se ajustando mutuamente na dimensão da corporalidade. As sensações são frutos da comunhão, ou coexistência, entre o corpo e a coisa. Uma vez que a percepção é mediada pelo corpo, há um elemento carnal fundamental à experiência. Não se trata de uma imposição das coisas sobre o corpo, nem de um imperativo do espírito sobre as coisas. O corpo está incessantemente compondo sua relação com as coisas precisamente porque ele não é um mecanismo que se encerra em si, mas, ao contrário, está aberto ao mundo onde se movimenta. O modo como sentimos o mundo permanece incompleto e ambíguo porque sempre experienciamos as coisas a partir de ângulos e relações particulares. O corpo está aberto ao mundo ainda que haja coisas escondidas ou fora de seu alcance. Por conseguinte, a ação de perceber envolve uma relação entre o visível e o invisível, título da última e inacabada obra de Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2012). Eu não consigo ver todos os lados e superfícies de uma pedra ao mesmo tempo. Eu posso, claro, experienciá-las em sequência, uma a uma, em uma estrutura particular de encontro, mas quando uma face é posta em foco, outra desaparece. Não me é possível ver a área de dentro da pedra e, se eu quebrá-la sob o intento de fazê-lo, terei destruído o objeto inicial e, simultaneamente, criado um outro. Assim, a maneira como experiencio um artefato ou um lugar depende dos conformes de nosso encontro. A partir de direções diferentes ou de sequências de direções diferentes, eu encontro coisas distintas.

O tamanho e o formato dos objetos em uma paisagem parecem se alterar quando mudamos nossa posição em relação a eles. Uma pedra grande vai parecer pequena quando vista à longa distância. Ao olharmos para a pedra de ângulos diferentes, seu formato vai mudar; então qual é o verdadeiro tamanho e formato de um objeto? E quais tamanhos e formatos são ilusórios? A resposta de Merleau-Ponty para esse problema consiste em juntar a pedra ao corpo: o verdadeiro tamanho e formato de um objeto é o de quando ele está ao nosso alcance (e pode ser medido). O conhecimento de uma coisa é fundamentado em nossa relação corporal com ela. A experiência das coisas, cada uma com seu tamanho e formato definidos, é dada em nosso corpo. Há, portanto, uma distância ideal para se perceber um objeto. Quando muito distante, o objeto não pode ser visto em detalhes ou tocado. Quando muito próximo, torna-se turvo à visão. A partir de uma distância ideal, podemos ver as características da paisagem: perceber, ao se observar uma grande montanha, tanto seu porte robusto quanto a irregularidade de sua superfície. Avistando-a de muito longe, ela permanecerá robusta, mas não será possível enxergar os acidentes de seu relevo, e assim por diante. O mesmo

pode ser dito quando observamos uma foto: ajustamos nosso corpo a fim de vê-la em relação ao seu tamanho. Seres humanos, portanto, sintonizam suas percepções para experienciar o mundo de uma determinada maneira. Esse modo de perceber não é inato, mas adquirido ao longo da vida. A criança aprende na interação com as coisas as propriedades “tamanho” e “forma”. Em uma paisagem e em um lugar determinados, o indivíduo adquire, através do hábito, conhecimento das coisas e de suas disposições. É apenas em uma nova paisagem, ou em um lugar desconhecido, que ele ou ela terá que pensar conscientemente sobre os novos arranjos e aprender onde as coisas estão.

De um ponto de vista empirista, os objetos são ditos possuir características primárias, que podem ser medidas, e características secundárias, como a cor ou as sensações, que não podem. Somos capazes de obter conhecimento objetivo das primeiras, mas apenas subjetivo (e por isso impreciso) das segundas. De um ponto de vista fenomenológico, tal perspectiva deve ser rejeitada. Só porque conseguimos medir o tamanho de uma pedra, isso não implica que o tamanho seja mais importante que a textura ou a cor. As qualidades de uma coisa podem, aliás, nos dizer muito mais sobre ela do que qualquer conjunto de medições de suas propriedades geométricas.

Nosso conhecimento de um objeto é limitado, dado ser impossível ter uma descrição completa desse, listar todos os seus atributos. Esses atributos, além do mais, alteram-se de acordo com as condições nas quais percebemos o objeto e, também, do contexto onde ele está inserido: a intensidade da luz e a abertura por onde entram seus feixes podem, por exemplo, alterar fundamentalmente as qualidades de uma pedra. Descrições são necessariamente abertas, e nossa experiência dos objetos, essencialmente ambígua. Isso ocorre porque (a) frequentemente é impossível saber se uma coisa tem determinada propriedade ou não. O indivíduo, muitas vezes, será incapaz de escolher entre alternativas (por exemplo, se uma pedra foi esculpida ou não); e (b) as coisas podem ter duas ou mais propriedades conflitantes ou contraditórias de acordo com a forma como se as observa e se as interpreta. Um empirista diria que a paisagem só aparece, com suas configurações verdadeiras, quando vista em condições ideais; assim, a paisagem que se enxerga em um dia enevoadado seria de alguma forma menos real do que aquela que se vê em um dia claro. Mas afirmar isso é abstrair a paisagem do indivíduo que a percebe. Não podemos distinguir aparência e realidade de forma tão simplista. Ao invés disso, temos múltiplas descrições das paisagens e lugares. Ao abordar paisagens e lugares descrevendo-os a partir de pontos de vista alternativos e diferentes, esperamos poder compreendê-los melhor.

Para um empirista, as propriedades de um objeto são externas e independen-

tes umas das outras: seu tamanho, sua forma, sua cor, sua textura, etc. Por uma perspectiva fenomenológica, essas propriedades são internamente relacionadas. Assim, por exemplo, a cor amarela e a textura da superfície de uma pedra fazem dessa pedra o que ela é, e seus atributos não podem ser separados claramente uns dos outros. Ao invés de considerar as propriedades de uma coisa, tais como sua cor ou sua textura, como sendo características abstratas, poderíamos dizer que as coisas têm propriedades únicas, próprias. Em relação à percepção de cores dos Maori, Merleau-Ponty diz: “Os maoris têm 3000 nomes de cor, não que eles percebam muito, mas ao contrário porque não as identificam quando elas pertencem a objetos de estrutura diferente” (Merleau-Ponty, 2011: 409). Essa perspectiva é claramente mais encarnada, humana, do que uma apreensão abstrata das cores. Não se abarca, nessa vertente, o vermelho como uma categoria aberta que consegue amontoar todas as coisas vermelhas, independentemente do contexto e das associações dessas. O que um conhecimento tão abstrato pode efetivamente nos dizer sobre as coisas que queremos investigar? Mais nos vale considerar a percepção da cor como parte da coisa percebida, parte de sua existência e de seu significado para o observador. As cores são percebidas de forma distinta em diferentes circunstâncias: variam se o objeto é liso, áspero, brilhante, grande ou pequeno (Merleau-Ponty, 1962: 313). A unidade e a realidade de uma coisa só podem ser totalmente apreciadas quando todos os sentidos que medeiam nossa relação com ela estão agindo em conjunto.

As coisas e os lugares, como as pessoas, são seres temporais. O tempo está dentro de uma pessoa, é parte dela, como também o é de uma coisa ou de um lugar. Conseqüentemente, coisas, pessoas e lugares não são entidades estáticas, mas, ao contrário, estão constantemente mudando e alterando sua natureza. O tempo é a quarta dimensão “escondida” do ser, é um dos elementos constituintes de lugares, paisagens e coisas. Nossa existência corporificada e percepção do mundo envolvem um incessante alongamento do presente ao passado, no que ambos se conectam e se postam em relação ao futuro. Assim, a experiência é constituída com as cores do tempo. Memórias de lugares que visitamos outrora colorem nossas percepções atuais e, também, como encaramos o futuro e o novo. As experiências passadas são transportadas através da atividade do sujeito encarnado e fornecem estruturas através das quais esse sujeito se torna capaz de interpretar o mundo e encaixá-lo em um padrão. O corpo carrega o tempo para a experiência do lugar e da paisagem. Qualquer momento de experiência vivida é, dessa forma, orientado pelo e para o passado, uma fusão dos dois. O passado e o presente se dobram um sobre o outro: o segundo influencia o primeiro, e o primeiro rearticula o segundo.

5. A TEORIA *GESTALT* E A EXPERIÊNCIA

Para a teoria *gestalt*, a unidade mais básica da experiência visual é o de uma figura em um plano de fundo. É elementar à percepção. Um dado isolado da experiência (a maneira como os empiristas veem o mundo) é inconcebível. Merleau-Ponty diz: “uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter (...) O “algo” perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um “campo”. Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo nada para se perceber, não pode ser dada a nenhuma percepção” (Merleau-Ponty, 2011: 24). As principais constatações de Rubin ([1915] 1958), que fez seu trabalho base nas relações de figura e plano de fundo, são as seguintes:

1. Quando dois campos têm uma fronteira comum, a figura é que parece ter forma, não o fundo;
2. O fundo parece se estender por detrás da figura;
3. A figura, ainda que tenha uma forma abstrata, parece ser um objeto, diferentemente do fundo;
4. A cor da figura parece ser mais substancial e sólida do que a do fundo;
5. O fundo é geralmente percebido como estando mais afastado do observador do que a figura, embora ambos estejam efetivamente à mesma distância;
6. A figura é mais dominante e imponente e tende a ser lembrada com maior facilidade;
7. A fronteira comum entre figura e fundo é chamada de contorno, e o contorno parece ser uma propriedade das figuras (Dillon, 1998: 66).

Quando saímos do contexto meramente visual para incluir todos os sentidos, esses quais trabalhando em conjunto, ao invés de ‘figura’ e ‘plano de fundo’, termos mais gerais são necessários para descrever as relações: ‘tema’ e ‘horizonte’, e a unidade essencial de um tema, ou de uma *gestalt*, decorre da relação entre as partes que compõem um todo. A reformulação feita por Merleau-Ponty sobre a posição característica da teoria *gestalt*, em suas formulações iniciais, leva-o em outra direção. Ele nota que a forma e a percepção são intimamente relacionadas, de modo que a percepção está sempre repleta de uma noção de forma. Reconhece,

assim, que *gestalts* são dinâmicas e emergentes, não entidades estáticas. Além disso, ‘temas’ ou ‘figuras’ são inerentemente ambíguas, porque seu significado é codeterminado pela unidade fornecida pelas partes de um tema e pela relação entre o tema e o horizonte, que provê seu contexto. Por isso, a mesma figura cinza aparece escura contra um fundo claro e clara contra um fundo escuro. Deriva desse princípio geral que um tema é polissêmico e pode assumir uma grande gama de significados, enfatizando-se a fluidez do campo do fenômeno. A parcialidade da percepção é um atributo do fenômeno observado dentro de um mundo vivo e real, o qual está sempre mudando em suas características espaço-temporais. Em nossa experiência temporal do mundo - em nossa maneira de percebê-lo -, figuras ou temas sempre podem se transformar em planos de fundo ou horizontes, e vice-versa. Os elementos de qualquer campo *gestalt* não podem ser calculados com precisão porque o horizonte ou plano de fundo participam com o primeiro plano ou tema de maneira significativa para o observador, participação essa que não pode ser quantificada. Objetos percebidos, sons, cheiros, etc., sempre competem pela atenção do observador. Quando um vence, os outros escorregam ao fundo para aquela experiência que ajuda a articular o todo como parte de um campo em constante mudança, com reversões de figura-fundo ou tema-horizonte. A experiência é, assim, mediada por estruturas experienciais *gestalt* repletas de significado e limitadas através da materialidade do corpo, não sendo, portanto, arbitrária.

6. SINESTESIA: A FUSÃO DOS SENTIDOS

Relativamente ao corpo em um lugar, e em uma paisagem, nós podemos notar, em termos gerais, que o paladar implica uma relação interior: a substância a ser provada deve ser absorvida pelo corpo. Tocar envolve uma relação ampla de extensão limitada, que pode ser acessada pelo contato com o corpo, principalmente através dos pés e das mãos. Olfato, audição e visão não requisitam contato corporal e, dessas três modalidades sensoriais, a visão é a mais ampla em relação ao corpo. Porém, o corolário não necessariamente implica que um olhar distante é sempre um olhar abstrato (analítico), ao passo que o paladar e o tato trazem sensações mais íntimas. Eu posso ter uma relação singular e especial com o mistério da lua enquanto minha mão toca a mesa, pela qual nada sinto.

No pensamento analítico, os diferentes modos de percepção sensorial – visão, toque, olfato, audição e paladar – são comumente tratados em separado. De uma perspectiva fenomenológica, isso é inadequado. A percepção envolve o uso simultâneo dos sentidos. Considerando a paisagem e o lugar, nós participamos do mundo de uma tal maneira que não distinguimos o que é visual do que é audível,

olfativo etc. Eles nos transgridem e contribuem para nossa experiência como um todo. Nós só podemos separar artificialmente tais impressões dos sentidos após o evento que as origina e, assim, romper com a maneira através da qual nossos corpos participam no campo do sensível. Sinestesia, a sobreposição ou a combinação dos sentidos (ver sons, ouvir cores), é usualmente vista como uma peculiar, romântica ou mesmo patológica experiência de certos indivíduos que precisam de tratamento especial, mas, ao invés disso, ela pode ser considerada como nossa primordial experiência pré-conceitual do mundo (ver Dann, 1998). Nós *tipicamente* nos referimos a cores frias ou quentes, sons ásperos ou suaves, dessa forma transpondo qualidades de um domínio sensorial a outro. Quando lemos silenciosamente, podemos escutar concomitantemente os sons das palavras em nossas cabeças. Provar com a língua apoia-se, simultaneamente, em um sentido tátil, e discriminações de gosto, como doce ou amargo, frequentemente envolvem odor. Servir-se de uma refeição combina a sensação de gostos, texturas, aparências, cheiros da comida, e os sons relacionados ao sorver e ao mastigar, sem mencionar as cores, os graus de calor, o tilintar dos talheres, vozes nos circundando – uma experiência sensorial total na qual o todo é maior do que as partes.

Os sentidos são todas modalidades da existência do corpo no mundo. Uma vez que o corpo se implica no mundo, uma superposição dos sentidos é essencial para essa relação participativa. Merleau-Ponty argumenta que “a percepção sinestésica é a regra, e, se não percebemos isso, é porque o saber científico desloca a experiência e porque desaprendemos a ver, a ouvir e, em geral, a sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como o concebe o físico aquilo que devemos ver, ouvir e sentir” (Merleau-Ponty, 2011: 308). A experiência sensorial é uma totalidade, e, se nós descrevemos as operações dos sentidos, uma após a outra, nós podemos apenas transmitir uma interpretação muito empobrecida da realidade. Conhecer realmente é sentir e perceber através de todos os sentidos. Como Leach propõe, “o culto dos fatos [nas ciências sociais] tem convertido sujeitos em objetos, alienado o indivíduo de seus sentimentos” (Leach, 1979: 91).

Muitos comentaram sobre o domínio do visual na cultura Ocidental, na qual outros sentidos foram relegados a uma posição de menor importância. Isso foi atribuído ao advento da palavra escrita e à ascensão da mídia impressa (McLuhan, 1962). Alguns historiadores e antropólogos contrastaram a suposta dominação da visão na modernidade a outras culturas, do passado ou contemporâneas, nas quais outros sentidos, particularmente a audição e o olfato, são considerados muito mais predominantes (Ong, 1982; Stoller, 1989; Classen, 1983; Howes, 1991). Por todos esses desdobramentos, uma cultura dominada pela visão é vista

com desconfiança e comparada desfavoravelmente a, por exemplo, uma cultura “auditiva”. Ingold descreve bem os tipos de contraste traçados:

o som penetra, a visão isola (...) o que nós ouvimos são sons que preenchem o espaço ao nosso redor, enquanto o que vemos são coisas abstraídas ou ‘recortadas’ do espaço diante de nós; o corpo responde ao som como uma cavidade ressonante e à luz como uma tela refletora; o mundo auditivo é dinâmico, enquanto o mundo visual é estático; ouvir é participar, enquanto ver é observar à distância; a audição é social, enquanto a visão é individual e individualista; a audição é moralmente virtuosa, enquanto a visão é não confiável por natureza; e, finalmente, a audição é complacente, enquanto a visão é indiferente ou mesmo traiçoeira. (Ingold, 2000: 251–2)

De uma perspectiva fenomenológica, há algo de peculiar na nítida definição de contrastes entre culturas supostamente auditivas, visuais ou olfativas, enquanto os sentidos do corpo continuamente se sobrepõem, se confundem e se comunicam sobre como nós experienciamos o mundo. Como Ingold indica, tais perspectivas podem refletir mais sobre as pré-concepções das análises antropológicas do que qualquer outra coisa (*ibid.*: 252). Se o “Oeste” é uma cultura visual, espera-se, naturalmente, que antropólogos encontrem uma homologia não-visual em outro lugar do mundo. Comparar culturas e povos diferentes de acordo com a prioridade dada a um sentido em detrimento a outro em seus embates com o mundo é, no entanto, um projeto de valor dúbio, assim como argumentar a favor de algum tipo de hierarquia natural dos sentidos em cada cultura, como Gell (1995) e Feld (1996) parecem fazer. Ingold ressalta um ponto mais pertinente em relação a essa visão:

é através da cooptação a serviço de um produto peculiarmente moderno de objetivação que a visão foi reduzida à faculdade do puro, da reflexão desinteressada (...) Acionando a visão como instrumento chefe do conhecimento objetivo e deixando a audição flutuar nos domínios primordiais da emoção e do sentimento, nós sabemos o que significa ouvir sons, mas perdemos o contato efetivo com a experiência da luz. (*ibid.*: 253)

Na prática *efetiva*, oposta à representação, do encontro de uma pessoa com uma paisagem e um lugar, os sentidos estão sempre envolvidos em um dinâmico entrelaçamento. É a uma compreensão dessa dimensão multissensorial da paisagem e do lugar, como são encontradas nas trajetórias dos indivíduos, que devemos direcionar nossas análises. Exatamente qual sentido pode ou não ser o mais importante em algum momento em particular depende da atividade ou tarefa empreendida e do contexto, exatamente que não pode ser especificada antecipadamente. Mas o mais importante aspecto consiste em reconhecer que não se

trata de ser simplesmente exposto a dados sensoriais; implica-se uma interação corporificada com o mundo. Nós vemos com todo o corpo a partir do momento em que pensamos com nosso corpo, ao invés de somente com uma parte dele.

7. DEFRONTANDO-SE COM O MUNDO: A TESE DA REVERSIBILIDADE

A tese ontológica embasando a definição de fenomenologia de Merleau-Ponty, assim como a de Husserl, Heidegger e Sartre, consiste na primazia ontológica do fenômeno. Merleau-Ponty a defende em conjunção com a tese epistemológica da primazia da percepção enquanto fundação para a racionalidade, o valor e a existência. O mundo real é o mundo percebido, o mundo do fenômeno. A fé perceptual é a crença na veracidade da percepção, a crença de que nossa visão “vai às próprias coisas” (Merleau-Ponty, 2012: 37) via o processo de habitar o mundo através de nossos corpos próprios. Tal perspectiva leva à abolição dos dualismos entre sujeito e objeto, e a maneira através da qual Merleau-Ponty ataca esse tradicional problema epistemológico é manifestada mais claramente em sua tese de reversibilidade. Minha mão direita toca minha mão esquerda. É minha mão esquerda, então, um objeto passivo sendo tocado assim como eu poderia tocar uma pedra ou um livro? Merleau-Ponty nega que qualquer separação evidente possa ser feita entre a mão que toca e a que é tocada. Os atos de tocar e de ser tocado são ambos simultâneos e coincidentes, ainda que não seja a mesma coisa. Uma mão tocando outra é um ato simultâneo englobando tocar e ser tocado, o que ocorre ao mesmo tempo e, portanto, não pode ser concebido em termos de uma relação externa de causalidade linear, isto é, de tocar/ser tocado. A tese geral aqui demonstrada é da identidade através da diferença. No caso de uma mão tocando e outra sendo tocada, há uma superposição ou usurpação, pois o corpo está envolvido no sentir. Mas os atos não são os mesmos, o que gera uma deiscência que rompe meu corpo em dois (Merleau Ponty, 1968: 28).

Esse é o cerne de todos os atos de percepção. Para perceber qualquer coisa, incluindo minha mão, a relação de distância deve ser estabelecida a partir do meu próprio corpo, ainda que, mesmo no caso de olhar algo, eu seja ‘tocado’ pelo que eu esteja olhando. Aquilo que olho causa um efeito em mim e na minha percepção do mesmo. O argumento de Merleau-Ponty é o de uma relação fundamental de unidade entre aquele que percebe e o que é percebido em todos os atos de percepção, o que transcende a distinção entre sujeito e objeto. O ato de perceber o mundo vincula o sujeito ao todo do qual ele ou ela já faz parte. O ato de uma mão tocando outra proporciona, para Merleau-Ponty, um modelo paradigmático aplicável a todos os processos perceptivos. O processo de percepção em um nível fundamental envolve ambiguidade exatamente por não ser suscetível a um nítido

dualismo sujeito-objeto. Distinções entre ser “propriamente” um sujeito e ser “propriamente” um objeto são, desde modo, desconstruídas.

No processo de tocar um objeto, a mesma tese de reversibilidade da sensação/percepção pode ser acionada. Eu toco a pedra e a pedra me toca. Sentir a pedra é sentir o seu toque em minhas mãos. Há uma relação reflexiva entre as duas coisas. Eu e a pedra estamos em contato um com o outro através do meu corpo, mas esse processo não é exatamente o mesmo de eu tocar o meu próprio corpo, pois a pedra é externa a ele, e não parte dele. Tocar a pedra é possível graças ao pertencimento do meu corpo e da pedra ao mesmo mundo. Nesse sentido, há uma relação de identidade e continuidade entre os dois. Ainda assim, há também assimetria e diferença. A pedra não é senciente e, mesmo que eu seja tocado por ela ao tocá-la, não há a mesma relação de reversibilidade como quando minha mão esquerda toca a minha direita, uma ação que poderia ser revertida na minha mão direita tocando a esquerda. Entretanto, nós podemos reivindicar, como faz Gell (1998), a noção de que coisas, assim como pessoas, possuem agência por nos afetarem corporalmente, por ajudarem a estruturar nossa consciência. Não é estritamente necessário sempre antropomorfizar as coisas para ‘validar’ tal noção, ou sugerir que coisas causem efeitos ativos nas pessoas, embora tal pensamento animista seja uma estratégia conceitual predominante para garantir essa ‘validação’ (ver abaixo).

No caso da visão, o ato de ver gera um corpo capaz de ser visto, assim como tocar requer um corpo capaz de ser tocado. Merleau-Ponty, em seu famoso ensaio “O olho e o espírito”, escreve sobre a inversão de papéis entre o pintor e a pintura. Ele cita o pintor dizendo: “Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certos dias senti que eram as árvores que me olhavam” (Merleau-Ponty, 2013: 26). Há um momento, comenta Merleau-Ponty, em que quem vê e o que é visto, quem pinta e o que é pintado, tornam-se completamente ambíguos. E isso se dá por pintar não ser um simples ato de pura visão; é um ato que estabelece um contato corporal entre o pintor, que pinta com seu corpo, e a pintura. Pintar é um processo físico conectando esses dois elementos. O pintor vê as árvores e as árvores veem o pintor, não pelas árvores terem olhos, mas por elas afetarem, moverem o pintor, tornarem-se parte da pintura, que seria impossível sem sua presença. Nesse sentido, as árvores têm agência e não são meramente objetos passivos. Dillon comenta:

As árvores “veem” o pintor de forma análoga àquela com que o espelho “vê” o pintor, isto é, as árvores, como os espelhos, tornam-lhe visível; elas definem-lhe por um ponto de vista que torna visível para ele algo que de outro modo permaneceria invisível – seu exterior, sua fisionomia, sua presença carnal... As

árvores e o espelho funcionam como o Outro. (Dillon, 1998: 161–2)

Percepção, portanto, envolve reciprocidade entre o corpo e o mundo em um contínuo intercâmbio entre os dois:

E se minha mão conhece o duro e o mole, se meu olhar conhece a luz lunar, é como uma certa maneira de me unir ao fenômeno e de comunicar-me com ele. O duro e o mole, o granuloso e o liso, a luz da lua e do sol em nossa recordação se oferecem antes de tudo não como conteúdos sensoriais, mas como um certo tipo de simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que nós temos de acolhê-lo, e aqui a recordação apenas resgata a armação da percepção da qual ela nasceu. (Merleau-Ponty, 2011: 425-6)

Dessa forma, a percepção articula o sujeito carnal ao mundo no qual o corpo está imerso como um peixe na água. Partindo de tal perspectiva, o mundo sensível é animado, vivo, ativo, uma intensa relação entre o meu corpo e o que o circunda. Definir algo como um objeto inanimado é inapropriado, considerando que tal perspectiva não abarca a maneira pela qual o mundo material provoca nossos sentidos.

De acordo com Merleau-Ponty, o ser carnal é o “protótipo do Ser” (Merleau-Ponty, 2012: 133). Ele vai além, reivindicando que a relação do corpo com o mundo é de carne com carne, mas isso tem lugar em um plano primordial anterior à emergência da reflexão consciente pessoal na qual o Eu vem à tona. Isso nos afasta de noções como a de um ego individual, ou de um corpo-sujeito, que se relaciona de forma independente com um objeto no mundo, em um nível de consciência supostamente pré-reflexivo, um desdobramento perceptivo anônimo, uma deiscência, um dilacerar do corpo ao colocá-lo em contato com o mundo que pode ser compartilhado e comparado por diferentes pessoas:

basta que eu contemple uma paisagem, que fale dela com alguém: então, graças à operação concordante de seu corpo com o meu, o que vejo passa para ele, este verde individual da pradaria sob meus olhos invade-lhe a visão sem abandonar a minha; reconheço em meu verde o seu verde (...) Não se coloca aqui o problema do alter ego porquanto não sou eu que vejo, nem é ele que vê, ambos somos habitados por uma visibilidade anônima, visão geral, em virtude dessa propriedade geral que pertence à carne de, estando aqui e agora, irradiar por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal. (Merleau-Ponty, 2012: 138)

A comunalidade entre mim e outras pessoas ou outras coisas consiste em sermos corporalmente no mundo, todos dispendo de uma existência carnal, e nele participarmos conjuntamente. Nessa relação, há tanto deiscência e fissão quanto entrelaçamento, mas não uma identidade minha e do Outro. O corpo humano

é o tipo de matéria universal que permite ao corpo do mundo (coisas, lugares, paisagens) voltar-se a si e ser visto. Tais elementos, como árvores, são sensíveis sem serem sencientes. Dillon explica esse ponto com maestria:

carne é, então, elementar. Percepção é a relação da carne com ela mesma, o que Merleau-Ponty descreve a partir da tese da reversibilidade. Como a percepção alcança seu objeto? Percepção é a carne tocando-vendo-sentido a si mesma. Não há representação no nível da percepção: existe somente carne em contato com carne. Nós devemos aprender a pensar a percepção como a vivemos em fé perceptiva, isto é, como uma relação entre sensíveis na qual a carne daquele que percebe necessariamente admite ser percebida. Essa é a essência da relação de reversibilidade: não se trata de a árvore que eu avisto poder me ver, mas de eu me tornar visível a partir do ponto de vista da árvore como ela é visível a partir do meu, dado sermos ambos feitos da mesma substância: a carne do mundo. Dessa forma, percepção é um evento do mundo e não uma ocorrência individual que se perfaz dentro de uma esfera invisível de imanência. (Dillon, 1998: 170)

Desse ponto de vista, a consciência não é uma sensibilização privada ocorrida num plano mental individual, mas uma relação ativa com o mundo.

8. PARTICIPAÇÃO: ANIMISMO E ANTROPOMORFISMO

O trabalho de Merleau-Ponty sugere que a participação é fundamental ao processo de percepção, uma interação ativa entre o corpo e aquilo que é percebido. Em nosso engajamento sensorial com o mundo, atrelamo-nos a ele, carne com carne. Participação também é o termo utilizado por Lévy-Bruhl ([1910] 1926) para se referir a sistemas animistas e antropomórficos de pensamento, sistemas que sempre foram alvo de interesse antropológicos, e nos quais objetos naturais “inanimados”, como árvores, rochas ou montanhas, artefatos, prédios e monumentos, são percebidos como seres vivos, ou dotados de alma, e com proximidade às características humanas; um sistema de pensamento em que pessoas, animais e coisas participam reciprocamente da vida uns dos outros: por exemplo, a presa pode se doar ao caçador. Um relacionamento participante (*participatory relationship*) com o mundo é emocional e sensitivo, iniciado por afeições e atividades corpóreas interconectadas. De forma notável, Lévy-Bruhl argumenta que, somente em decorrência do advento da “consciência individual”, tais conceitos sensoriais passaram a ser vistos como qualidades ideológicas abstratas. O autor apresenta o conceito de participação para explicar os funcionamentos da mente primitiva: participação é um modelo de lógica “primitiva”, que cria correspondências e promove semelhanças. Essa lógica liga cultura e natureza, o humano e o não-humano do mundo, o sujeito e o objeto, em uma teia de conexões sem costura.

Trata-se de um sistema de conhecimento do mundo mergulhado na corporificação sensorial da experiência. Em contraste, o pensamento dito moderno ou lógico seria derivado de uma formulação do espírito abstrata e sem carne, baseada no estabelecimento de categorias distintas e opostas: coisas e pessoas, cultura e natureza, espírito e corpo.

A relação participante entre cultura e natureza permanece no cerne da discussão de Lévi-Strauss (2008) sobre o pensamento “selvagem”, particularmente no que diz respeito à bricolagem, em que pontos de referência concretos, como a diferença entre espécies de pássaros, plantas, animais e suas características comportamentais, são utilizadas para construir modelos para o mundo social. A maior diferença é que, enquanto para Lévy-Bruhl o pensamento mítico é participante por ser uma resposta emocional e pré-lógica, para Lévi-Strauss trata-se de um tipo específico de lógica concreta, o qual não se baseia na abstração conceitual, tão cara à modernidade: “Os caracteres excepcionais desse pensamento que denominamos selvagem e que Comte qualifica como espontâneo dizem respeito sobretudo à amplitude dos fins a que ele se presta. Ele pretende ser simultaneamente analítico e sintético, ir até seu termo extremo em uma e em outra direção, permanecendo capaz de exercer uma mediação entre esses dois polos” (*ibid*: 245). Sobre isso, Shore, em publicações recentes, esclarece que o que Lévi-Strauss coloca como “sintético” é o mesmo traço que Lévy-Bruhl caracteriza como relações participantes entre as pessoas e o mundo (Shore, 1996: 31). Sistemas totêmicos e animistas de pensamento representam diferentes modos através dos quais as pessoas concebem sua participação no mundo não-humano. Classificações totêmicas modelam as relações sociais primariamente em termos de descontinuidades entre espécies (pássaros, animais, plantas), enquanto o animismo dota espécies naturais e coisas com atributos humanos. Como Descola observa, “eles são simétricos inversos, já que o animismo não explora as diferenças entre espécies para conferir uma ordem conceitual na sociedade, mas utiliza categorias elementares na estruturação da vida social a fim de organizar as relações entre seres humanos, espécies e coisas. Em sistemas totêmicos, não-humanos são tratados como sinais; em animistas, eles são concebidos como relações” (Descola, 1996: 88). Tais modos de pensamentos não necessariamente existem em oposição ou isolamento, mas podem estar combinados. Ambos os sistemas surgem, e tem suas bases, no entendimento corporal cotidiano dos seres humanos enquanto parte do mundo, do ambiente, da paisagem, ao invés de radicalmente apartado, em um domínio autônomo completamente humanizado.

Totemismo e animismo são modelos particulares de pensamento não apenas característicos às mentes “primitivas” ou “selvagens”, mas presentes em todos

nós, uma lógica concreta e sensorial, ao invés de abstrata, do espírito humano através da qual nos relacionamos com o mundo. A essência de tal participação é que ela requer não uma categorização binária ou uma lógica digital, nos termos em que Lévi-Strauss qualifica o pensamento humano, mas uma lógica analógica, cujas principais formas são conexões metafóricas e metonímicas entre as coisas (Tilley, 1999a). Bird-David se refere corretamente a tal modo de pensar como sendo uma “relação epistemológica”, rejeitando, assim, dualismos apriorísticos de sujeito-objeto e natureza-cultura:

isso envolve dividir (dividuating) o meio ambiente, ao invés de dicotomizá-lo e voltar a atenção à “nossitude” (“we-ness”) – que absorve as diferenças – antes que à alteridade (“otherness”) – que destaca as diferenças e eclipsa as semelhanças. Contra o “Eu penso, logo existo” levanta-se o “Eu me relaciono, logo existo” e o “Eu conheço a partir de como me relaciono”. Contra o enquadramento materialista do meio ambiente enquanto coisas discretas, ganha lugar o enquadramento relacional do meio ambiente enquanto associação aninhada. (Bird-David, 1999: 78)

Uma lógica analógica não é uma lógica “primitiva”, mas uma forma de racionalidade humana que perpassa todas as culturas e a partir da qual podemos sugerir uma primazia ontológica ao pensamento humano. Nesse sentido, totemismo, antropomorfismo e animismo são partes fundamentais da modernidade e de nossa contínua, mas geralmente desconhecida, relação corporificada com as coisas e com o mundo. O que se desenrolou na modernidade foi uma alteração progressiva no foco desse pensamento – da “natureza” para a “cultura” –, que agora se encarna em nosso relacionamento com coisas produzidas em massa, um “tecototemismo” (Shore, 1996; ver também Gell, 1998). Não nos identificamos mais ou falamos em um relacionamento com um mundo não-humano de rochas e artefatos que nós mesmos produzimos. Em uma cultura de produção e consumo em massa, estabelecemos diálogo com um mundo de artefatos intrinsecamente alienado de computadores, carros e cortadores de grama, com os quais, através do amor ao consumo, nos identificamos e nos relacionamos de modo animista. Coisas, lugares e paisagens nos influenciam, alteram nossa consciência, constituem-nos além de nós mesmos. Nesse sentido, eles não são radicalmente divorciados de nós.

Em todas as visões de mundo indígenas, o sujeito não é individualizado da maneira como a filosofia analítica ocidental nos tem conduzido a crer, mas difuso entre outras pessoas e coisas em um domínio unitário sócio-mítico, onde a maior parte das atividades mundanas pode ser carregada de significados cósmicos. Para Lévy-Bruhl, participação é uma relação pré-lógica percebida entre diversos fenômenos. Para Lévi-Strauss, é um tipo particular de lógica concreta do pensamento “selvagem”. Para Merleau-Ponty, a mesma noção geral se torna estendida como

um definidor de atributos em todas as percepções, envolvendo uma reciprocidade dinâmica entre o corpo que percebe e aquele que é percebido. Nesse sentido, todos somos animistas primitivos. A filosofia de Merleau-Ponty é uma exposição moderna e ocidental dos pensamentos totêmicos e animistas, estando a essência dos indivíduos e das coisas interconectadas através de um espírito corporificado. Percepção é, assim, um evento terreno governado pela participação, não uma imagem mental desprovida de carne.

9. METÁFORA E METONÍMIA

Merleau-Ponty pode ser descrito como sendo não apenas “o” filósofo do animismo, mas também “o” filósofo da metáfora. Sua filosofia é escrita através de metáforas, as quais residem em seu cerne. Imagens metafóricas fortes como “carne” – uma fábrica ou tecido conjuntivo que nos conecta ao mundo – proveem a mediação para uma ontologia que atrela a corporificação física com a qualidade encarnada do significado linguístico, movimento que se dá através dos atributos metafóricos do discurso e da escritura (ver Gill, 1991).

Um espírito corporificado é um espírito com corpo, fundado em carne, parte da cultura e parte do mundo ao invés de uma entidade separada dele. Tal espírito estabelece conexões entre coisas através do trabalho prático da metáfora, que combina semelhanças. Uma metáfora não nos diz que uma coisa é como outra (comparação), mas que uma coisa é a outra. Metáforas e metonímias (relação parte-pelo-todo) nos permitem ver similaridades nas diferenças, dando-nos ferramentas para conectar o mundo. Pode-se dizer, portanto, que elas constituem a carne de nossa linguagem e a carne das coisas. As metáforas linguísticas e as metáforas sólidas de formas materiais (ver Tilley, 1999a) constituem duplamente nosso entendimento e nossa experiência, arquitetando um espaço de encontro entre a linguagem e os discursos de representação e sentimento, de emoção e corporificação, modos experienciais de se engajar no mundo.

Metáforas são a forma primária na qual pessoas e culturas constroem o sentido do mundo. Essa posição, que pode ser rotulada “poética da mente” (Gibbs, 1994), enfatiza que o pensamento surge de nossas experiências encarnadas. Consequentemente, muitas metáforas são baseadas no corpo e em imagens mentais do mundo que repousam em experiências corporificadas. Tais experiências e imagens são mediadas pela experiência social, e, por conseguinte, são culturalmente variáveis. Para citar um exemplo, os Dogon de Mali concebem o mundo como um gigantesco organismo humano. O vilarejo é uma pessoa jazendo de norte a sul, ferreiro a sua frente, santuários aos seus pés. A casa Dogon é uma representação antropomórfica de um homem deitado de lado, procriando. Existe uma geologia do

corpo. Diferentes minerais correspondem a diferentes órgãos corporais. Rochas são ossos, o ocre vermelho é o sangue. Palavras correspondem a grãos, a fala à germinação, e a adivinhação à joeira. Partes do corpo têm análogos nos grãos, o nariz sendo comparado às sementes (Griaule, 1965). Essa é uma forma corpórea e sensorial (animista e antropomórfica) de relacionar o ser (self) e a cultura ao mundo. Metáfora e metonímia se situam nas atividades práticas dos Dogon ao se engajar com a terra e com o cultivo de grãos, uma lógica participativa de prática.

Metáforas são criativas e intensamente poderosas em suas alusões e na maneira como possibilitam a criação de significados. Elas não são um releve embelezamento ou refinamento de uma linguagem literal que as antecede (a teoria tradicional da metáfora de Aristóteles), mas constituem, em sua própria essência, um modo de comunicação. Metáforas corporais “mortas” (*‘Dead’ bodily metaphors*) são tão onipresentes e incutidas em nosso pensamento que raramente percebemos que as estamos utilizando (por exemplo, expressões como a perna da mesa, a face do relógio, eu vejo [isto é, compreendo] o que isso significa). Ser humano é pensar através de metáforas; valendo-se delas, expressar pensamentos pela linguagem e objetivá-los em formas materiais. A essência da metáfora é trabalhar do conhecido ao desconhecido, fazer conexões entre coisas para ser capaz de compreendê-las. Uma lógica metafórica é uma lógica analógica, servindo para mapear um domínio em termos do outro. Isso é precisamente o que fazemos em todos os nossos trabalhos interpretativos nas ciências sociais.

Metáforas são, portanto, o meio e o resultado de qualquer análise fenomenológica.

10. NATUREZA E CULTURA

O mundo só é estritamente “natureza” para um ser que não pertence a ele. Ingold, ‘Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment’, 1996: 117

Em abordagens filosóficas tradicionais, existem duas formas radicalmente distintas de se conceber a natureza em relação à cultura. Na linha empirista, a natureza é vista como a soma dos elementos inalterados do ambiente, aqueles que não foram perturbados pela ação humana. Na linha idealista, ela é percebida como o que está “lá fora”, novamente em oposição à humanidade, é a matéria transformada no fluxo da história e das atividades práticas. O “natural” é definido pela cultura e pela tradição, um produto que decorre do espírito reflexivo. A natureza torna-se, assim, ora um objeto inteiramente externo, ora uma representação internalizada, tabula rasa onde a cultura se inscreve. De um ponto de vista fenomenológico, a natureza não é nem uma coisa fora de nós, nem algo que

produzimos dentro uma consciência cultural, mas a relação corporificada que se estabelece entre um mundo externo e pré-existente - e, nesse sentido, “natural” - e o corpo. Merleau-Ponty coloca da seguinte forma: “a distinção dos dois planos (natural e cultural) é, aliás, abstrata: tudo é cultural em nós (o nosso *Lebenswelt* é “subjetivo”) (a nossa percepção é histórico-cultural) e tudo é natural em nós (mesmo o cultural repousa sobre o polimorfismo do Ser selvagem)” (Merleau-Ponty, 2012: 229). A relação do sujeito com o mundo pode ser caracterizada como uma *ek-stance*, um estender-se do eu a um horizonte que vai além, mas que nunca perde o contato (Low, 2000: 81). O significado não é criado nem por uma natureza externa que impacta mecanicamente um sujeito passivo, nem por uma construção intelectual ativa do sujeito, mas pela presença de uma atividade sensorial corporificada em estar no mundo. O mundo não existe independente de nós, nem somos nós seus criadores. A interação com o mundo faz com que ele e nós sejamos possíveis. Dessa forma, é equivocado fazer distinções entre as paisagens naturais e as culturais, bem como entre o material e o espiritual. Tudo está entrelaçado no Ser social.

Locais e paisagens fornecem uma série de ‘*affordances*’, para utilizar o termo de Gibson (1986). Eles permitem ou propiciam diversas possibilidades. Uma ‘*affordance*’ não é objetiva ou subjetiva, mas ambas: “tanto um dado do ambiente quanto um dado do comportamento. É, ao mesmo tempo, física e psíquica, não sendo nenhuma das opções também. Verte para duas direções, o observador e o ambiente.” (*ibid.*: 129). Dessa perspectiva, o significado não é nem imposto sobre as coisas, nem pré-determinado na consciência, mas descoberto no curso da ação. As pessoas colhem informações, dados e referências no contanto com o ambiente onde moram. Conhecer é o desenvolver de habilidades no contato com o ambiente, uma educação através da prática que nos ajuda a traçar os modelos e as histórias das coisas, das palavras e das imagens, que, por sua vez, facilitam o conhecimento (*ibid.*: 258). Percepção é um modo de ação em relação às atividades da vida, informando-nos sobre o que o ambiente oferece. Tal conhecimento é potencialmente inesgotável em decorrência das possibilidades de se refinar o sistema perceptivo e sintonizá-lo à diversidade dos fenômenos do ambiente: suas texturas, cores, superfícies, cheiros, sons, sabores e vistas.

11. DA PAISAGEM AO LUGAR E DE VOLTA OUTRA VEZ

Paisagem - o termo tem longas raízes na história no pensamento Ocidental, ecoando ainda na contemporaneidade, e implica no ato de separar planos e na observação analítica desinteressada: uma forma particular de ver o mundo, exemplificada pelas técnicas lineares de perspectiva desenvolvidas na pintura

de paisagem desde o Renascimento com objetivo de criar uma representação “realista” (Cosgrove, 1984). A utilização de tal conceito pode, a princípio, parecer antitética a uma concepção fenomenológica, uma vez que toda nossa bagagem cultural encoraja que consideremos paisagens como objetos de mera contemplação estética, ao invés de vinculada às esferas do poder e da dominação, do trabalho, do amor ou da vida. Por que, então, se preocupar em continuar a escrever sobre paisagens? Em poucas palavras, a resposta é que, ao fazê-lo, é possível revitalizar o conceito, resgatando-o das estruturas de pensamento objetivistas e subjetivistas em que foi historicamente enredado e que lhe permitem se conectar aos campos dos sentimentos humanos, da emoção e da dinâmica, do movimento e do mundo enquanto lugar.

A experiência do mundo sempre se estende a partir do corpo e expande-se para além das particularidades do lugar. Uma perspectiva mais holística faz-se necessária, conectando corpos, movimentos e lugares em um mesmo emaranhado, e essa é a razão de o termo ‘paisagem’ ter utilidade e continuar a ser preferível a um termo analítico “neutro”, como ‘região’. Paisagens têm grande importância ontológica a partir do momento em que as conceituamos como sendo vividas, mediadas, trabalhadas e alteradas, repletas de significado e simbolismo, e não apenas algo para se olhar ou se pensar, objetos voltados apenas à contemplação, representação e estetização (Tilley, 1994: 26). De tal perspectiva, paisagens podem ser parcimoniosamente definidas como um conjunto percebido e incorporado de relações entre lugares, a estrutura do sentimento humano, emoção, permanência, movimento e prática em uma região geográfica que pode ou não ter suas fronteiras ou limites precisamente estabelecidos. Assim, paisagens constituem potentes meios de socialização e entendimento, já que conhecer uma paisagem é compreender quem você é, como seguir em frente e a qual lugar você pertence. Identidades pessoais e sociais são desenroladas nos contextos formados pelas paisagens e pela multiplicidade de lugares que as constituem. Ser humano é ser vinculado a uma localidade de uma maneira fundamental. Lugares são fatos existenciais elementares e a construção social de um lugar, em termos de outros, é um meio universal de experiência. Quando as pessoas pensam em suas identidades sociais, culturais ou individuais, elas inevitavelmente as associam a um cenário, as imaginam e as sentem localizadas. Ideias e sentimentos relativos à identidade são inelutavelmente circunscritos às especificidades dos lugares familiares, que, em conjunto, formam paisagens e concretizam a noção de pertencimento. Lugares aninham-se em paisagens e suas fronteiras geralmente não podem ser definidas. Assim como as paisagens, eles são tipos de elementos mais do que *categorias* que poderiam ser estritamente definidas. Há uma ambiguidade essencial relativa-

mente à definição de um lugar ou paisagem, onde ele começa, o que o origina e transforma e onde ele termina. Experimentar ambos corporalmente é fluir a partir de uma estrutura de sentimento sensível, de uma situação sentida sinestésicamente (Casey, 1997: 232). Claramente não há possibilidade de uma definição não-contextual de paisagem ou lugar. Um lugar pode conter em si um outro: uma árvore em um espaço, em uma cidade, em um vale. Os tipos de lugares e paisagens pelos quais nos interessamos afetam tanto as escalas de nossas análises quanto as comparações que podemos, legitimamente, fazer. Lugares e paisagens produzem espaços e temporalidades em relação aos corpos que os habitam, que os usam e que neles circulam, e não o contrário. Como Casey declara, “nós viemos ao mundo – nós viemos a ele e continuamos a retornar – já estabelecido. Lugares não são mais incluídos às sensações do que impostos aos espaços. Ambas as sensações e os espaços se estabelecem desde o primeiro momento” (Casey, 1996: 18). Corpos próprios pertencem a lugares e são tão ativos em constituí-los que a pessoa pode se tornar o lugar (Gaffin, 1996). O corpo é o meio através do qual nós conhecemos a ideia de lugar. Lugares constituem corpos assim como o inverso, e ambos compõem paisagens. Lugares reúnem pessoas, memórias, estruturas, histórias, mitos e símbolos. Mental e material, simbólico e prático, selvagem e doméstico, tudo constitui paisagens, coleções de estruturas e significados vinculados a uma localidade. Paisagens são, portanto, estruturadas em termos de parentesco e profundidade de correspondência entre lugares. Experimentá-los abrange o corpo animado em movimento, o que se propagada pela distância, uma região onde alguns elementos são sensíveis e outros se escondem para, em um dado momento, se revelarem à atmosfera corporal. Lugares e paisagens são criados e experienciados através tanto de mobilidade quanto de estagnação, através da maneira e processo pelos quais são explorados e sentidos, abordados e abandonados. De uma maneira fundamental em que um lugar é vinculado a outros com os quais me defronto. Em muitas culturas há uma arte em mover-se na paisagem e um modo “correto” ou socialmente prescrito de confrontar-se a espaços. Além disso, como Gibson (1986) enfatiza, percepção humana (e animal) é fundamentalmente uma ação ambiental, um fluxo de agitadas atividades sensíveis que revelam o corpo ao mundo. Quando empreendemos uma jornada, vamos de lugar a lugar, cada um particularizado por seu próprio cenário, por seu caráter heterogêneo ímpar ou pela manifestação singular de seus significados. O lugar inicial e fácil pode ser o mesmo (o lar) ou ser completamente diferente, como em uma peregrinação ou em um rito sagrado. Movimentar-se entre lugares implica sua experiência sequencial e, ao descrevê-los, a produção de uma narrativa que conecta o corpo a um lugar e eventos espacialmente definidos. A existência e a

natureza do tempo, como do lugar, depende da existência e da natureza de um sujeito apreendedor, e não há percepção de lugar ou paisagem sem memória. Experiências passadas conjugam-se seletivamente às percepções presentes e as enriquece. A temporalidade é conduzida pelos movimentos corporais no interior, no exterior, no entorno e entre lugares. Nós transportamos temporalidades a lugares através de nossa movimentação e de nossas experiências prévias, e o contato direto com esses lugares age como um gatilho mnemônico para histórias e para a construção de biografias pessoais.

12. A ESCRITURA DA EXPERIÊNCIA: O TEXTO E O MUNDO

De acordo com uma perspectiva fenomenológica, a linguagem flui antes do corpo que do espírito, ou melhor, flui de um espírito corporificado e inseparável do mundo sensorial. Ela não é de um domínio arbitrário, completamente autônomo e apartado do mundo da experiência corporal. Embora Merleau-Ponty adote muitas das teses estruturais de Saussure, ele sublinha o caráter de significação da linguagem. A linguagem, através das estruturas que a compõe, tem significado para o falante. Assim como a arte, ela não representa o mundo de forma translúcida. Em vez disso, torna partes dele visíveis. Nós entendemos os significados das palavras pela sua disposição em determinados contextos de ação e em decorrência de nossos processos de socialização (Merleau-Ponty, 1962: 179). Neste sentido, a linguagem não surge primordialmente do “Eu penso”, mas do “Eu posso”, isto é, de contextos práticos situados, nos quais o aprendizado da comunicação envolve nosso corpo estar no mundo e a interação com as coisas ao nosso redor (Merleau-Ponty, 1964b: 88). A linguagem existe ontologicamente enquanto parte da vida e parte do nosso ser. Como coloca Abram:

se nós não somos, na verdade, mentes imateriais que simplesmente habitam corpos terrenos, mas somos, conforme o primeiro material, seres corpóreos, então é a significância sensível, gestual dos sons falados – suas ressonâncias corporais diretas - que tornam a comunicação verbal possível em totalidade. É essa potência expressiva – a influência sonora sobre o corpo sensível – que sustenta todos os mais abstratos e convencionais significados que nós atribuímos àquelas palavras. (Abram 1996: 79–80)

Quando eu falo uma língua estrangeira, não importa o quão tecnicamente competente eu seja, as palavras, suas sequências, seus nuances, seus sons, simplesmente não têm a ressonância emocional e corporal que têm aquelas da língua que aprendi na infância. Eu não me relaciono com elas da mesma maneira; elas não surgem do núcleo mais profundo das minhas emoções, mas, ao invés, assumem as características de um relance: possuem significado, mas não densidade. Essa não

é uma questão de iconismo fonológico a que Gell (1995) se refere – as palavras dentro de uma linguagem ecoando, de alguma forma, os sons da paisagem na qual estão inseridas: o canto dos pássaros, o fluir das águas, o sussurro de folhas –, mas de profundidade emocional.

Em praticamente toda a literatura acadêmica, é bastante impressionante como as paisagens nos textos tornam-se descorporificadas. Isso se deve não somente a tudo escrito sobre paisagem ser escrito no papel, como também – e principalmente – por derivar-se do papel. A paisagem não é corporalmente experimentada; torna-se uma variável histórica ou elemento discursivo proveniente, em sua maioria, de mapas, pinturas, arquivos e textos. Estar “lá fora”, experienciando o espaço e as relações entre lugares com o corpo raramente é parte da agenda. Os corpos permanecem no gabinete e não em campo (com a exceção da visita ocasional ao sítio durante uma tarde). O que nos resta são paisagens de papel, perspectivas de papel e o próprio trabalho filosófico de Merleau-Ponty não é exceção. O mais próximo que ele chega de uma paisagem é a discussão sobre as pinturas de Cézanne (Merleau-Ponty, 1964a), que, Merleau-Ponty curiosamente observa, tentou representar as paisagens como ele de fato as viu e sentiu ao invés de adotar as regras abstratas da perspectiva linear.

Pode-se afirmar que grande parte dos acadêmicos não consegue compreender paisagens, que não abstrata e objetificadamente, porque a maioria deles não esteve lá, não as experienciou, exceto de forma vicária, faltando-lhes a experiência temporal, que é precisamente o porquê de reduzirem paisagem a uma mera questão de representação visual. Dessa forma, uma geografia da paisagem torna-se, peculiarmente, uma geografia de pinturas (Cosgrove e Daniels, 1988); uma antropologia ou história da paisagem, igualmente, o estudo de uma série de representações pictóricas (por exemplo, Pinney, 1995; Ingold, 2000: Capítulo 11; Schama, 1996); uma arqueologia de lugares “naturais”, uma série de sítios cujos contornos e especificidades são mal descritos (Bradley, 2000); Stonehenge, um lugar onde não se precisa ir para se discorrer sobre (Bender, 1998); Wayland’s Smithy ou Hambleton Hill, representantes, de alguma maneira, dos significados de uma paisagem neolítica em outro lugar na Inglaterra (Edmonds, 1999). Eu não destaco essas publicações porque sejam “ruins”, mas precisamente por serem discussões recentes particularmente sofisticadas e perspicazes. No entanto, o que todas elas têm em comum é a falta de uma perspectiva encarnada: fornecem-nos apenas modelos abstratos para se pensar paisagens e não as paisagens como são sensorialmente vivenciadas. Antropologia, com sua ênfase de longa data na observação participante, é, talvez, onde possamos esperar que tal estudo seja desenvolvido, mas os trabalhos nesse caminho têm sido muito limitados (ver Bender,

1993; Tilley 1994; Hirsch e Hanlon, 1995; Feld & Basso, 1996; Lovell, 1998; Gooch, 1998; Ingold, 2000) e, em geral, parecem ser um adendo ou apêndice de estudos focados centralmente na linguagem ou em considerações sociopolíticas e não na paisagem enquanto experiência sinestésica corporificada em si.

É, naturalmente, muito mais fácil para nós detalhar ou representar as qualidades visuais de uma experiência do que as apresentadas pelos outros sentidos, onde nossas palavras permanecem escassas. Discutir sobre como uma paisagem ou um lugar se parecem é mais simples do que escrever ou falar sobre como nos sentimos ao tocar uma parede ou descrever uma paisagem odorífica ou sonora em palavras. Mas podemos ter esperança de fazê-lo melhor levando em conta as implicações fenomenológicas da sinestesia, a saber: sentir o mundo envolve um entrelaçamento contínuo das diversas formas através das quais o percebemos. Em uma descrição puramente visual da paisagem, ou em uma fotografia, não atingimos a totalidade das sensações que experienciamos. A relação entre um ato de pensamento e seu objeto não pode capturar a riqueza do nosso encontro com o mundo. É necessariamente parca e redutora. Em um texto, tudo o que podemos fazer é evocar as características do lugar e da paisagem de forma multisensorial através da escolha e do uso de palavras e estruturas narrativas, e essa é a tarefa de uma descrição fenomenológica - carnal, ricamente texturizada, densa - onde tentamos efetivamente refletir sobre o caráter da nossa experiência, ao contrário de um relato “analítico” superficial e sensorialmente pobre. Essa descrição deve, necessariamente, explorar a natureza metafórica da linguagem, evitando uma literariedade enfadonha e enfadada, e fazer da escrita uma voz para as pedras, os lugares e as paisagens em que estamos corporalmente imersos. Trata-se de explorar as dimensões carnis da linguagem, enraizadas na experiência sensorial de outras pessoas e do mundo, para fazer da função comunicativa afeto. A experiência perceptiva, portanto, só pode ser abarcada pelo uso expressivo da linguagem, uma tentativa de explorar a dimensão sensorial na escrita e na fala, em oposição aos aspectos estruturais e denotativos da comunicação enfatizados na teoria linguística contemporânea - a expressividade e a poética em oposição à dimensão abstrata e conceitual das palavras. A linguagem em que escrevemos deve tentar capturar nossa participação perceptiva e corporificada em um mundo sensorial, sempre complexo, sempre ambíguo; uma “operação paradoxal em que tentamos alcançar, por meio de palavras cujo sentido é dado, e de significações já disponíveis, uma intenção que por princípio vai além e modifica, em última análise fixa ela mesma o sentido das palavras pelas quais ela se traduz” (Merleau-Ponty, 2011: 520). A linguagem é invocação, uma tradução meditativa de nosso contato com o mundo.

13. CONCLUSÕES

Uma perspectiva fenomenológica proporciona um embasamento ontológico para o estudo de coisas, lugares e paisagens, propõe abordagens e uma maneira de pensar através do corpo na sua relação participativa com o mundo. Eu resumo alguns princípios fundamentais.

1. Uma abordagem fenomenológica à paisagem e ao lugar, como discutida aqui, usando o complexo de reflexões de Merleau-Ponty e alguns intérpretes de seu trabalho, não consiste em uma aproximação filosófica que enfatiza o pessoal e o subjetivo. Ela enfatiza, na verdade, o entrelaçamento de sujeito e objeto, coisas e pessoas, espírito e corpo, lugares e o Ser-no-mundo. A rejeição de qualquer possibilidade de uma abordagem objetiva não denota passar ao domínio do subjetivismo pessoal, pois o significado está fundado na sensível e corporificada relação entre pessoas e o mundo, uma base ontológica invariável para todo o sentimento e todo o conhecimento que se estabelecem entre pessoas com corpos similares.
2. Qualquer estudo começa por uma experiência viva, o “estar lá”, no mundo, experiência essa que deve necessariamente ser encarnada, centrada em um corpo desabrochando para o mundo, em uma relação carnal. A exploração das díades corporais básicas providencia um acesso à pesquisa sobre o lugar e a paisagem. Um sentido concêntrico graduado desses elementos proporciona uma outra maneira através da qual o significado pode ser explorado. Ambos iniciam-se no corpo e se estendem externamente.
3. Significados perceptivos de lugar e paisagem são constituídos como *gestalts*, temas contra horizontes, em que tanto o corpo humano quanto o mundo exterior contribuem; uma estrutura viva de experiência formada pela associação e pela interação na qual corpo-sujeito e mundo influem e tornam-se parte um do outro. O corpo é concretamente comprometido com o mundo de uma perspectiva particular que está sempre se desdobrando e variando espaço-temporalmente. A interação móvel do corpo com o mundo cria uma estrutura para a experiência que é produzida a partir dessa viva reciprocidade. O que é experienciado configura um articulado quadro sensível que se opõem a um horizonte no qual a consciência é uma significativa organização corporal do campo perceptivo. Há um intercâmbio dialético entre as estruturas incorporadas dos apreendedores engajados e as estruturas do que é apreendido.
4. Esse intercâmbio dialético envolve uma deiscência, uma abertura do meu

- corpo às coisas, uma relação reversível entre tocar e ser tocado, eu e o outro, o efeito que causo nas coisas e o que causam as coisas em mim.
5. Numa relação experimental com objetos há sempre um quiasma, um entrelaçamento entre ‘exterior’ e ‘interior’, que funciona como mediador, mas que nunca promove uma fusão absoluta. Dessa forma, meu corpo está em contato com o mundo, mas ainda separado dele. Meu corpo experiencia do interior, mas se abre para o exterior. Assim, como um observador incorporado, eu percebo o mundo através de um conjunto de enquadramentos habituais e fundados no corpo. De certa forma anônimos, esses enquadramentos deixam de ser somente meus, não sendo, portanto, ‘pessoais’. Eles são, contudo, tanto objetivos quanto subjetivos, desde que originários simultaneamente do meu próprio corpo. Experiências em primeira-pessoa podem ser usadas para acessar o que é vivido por outras pessoas, graças à encarnada e sensível abertura ao mundo do sujeito corporificado ‘fundamental’.
 6. Nossa experiência primordial é inerentemente animista, revelando um campo de fenômenos potencialmente vivos e expressivos, consequência da origem da reversibilidade na nossa percepção de participantes no mundo.
 7. Percepção direta pré-reflexiva é intrinsecamente sinestésica, expondo as coisas e elementos que nos rodeiam não como objetos inertes, mas como expressivos sujeitos da experiência, nascidos de nossa sensorial e multidimensional participação no mundo.
 8. Há uma dimensão temporal fundamental do corpo, do lugar e da paisagem realizada pelo movimento e sedimentada na essência de lugares e paisagens e em como os experienciamos.
 9. Pessoas não recebem informação e conhecimento sobre o mundo passivamente, pois sempre agem em conformidade com projetos práticos, valores, necessidades, desejos e interesses. Quais informações e conhecimentos são de fato recebidos só podem ser apreciados no contexto dessas necessidades, desejos etc. É no contexto de um corpo necessitado estendendo-se ao mundo que estão fundados sentido e significância. A maneira através da qual experienciamos lugar e paisagem é, portanto, eternamente incompleta, incerta e, conseqüentemente, ambígua. A dubiedade inerente aos dois elementos aqui em estudo (lugar, paisagem) e como os percebemos não é uma questão para análise. Pelo contrário, é um aspecto que nos proporciona um inesgotável campo de *affordances*.
 10. O objetivo de uma análise fenomenológica é produzir uma compreensão

renovada de lugar e paisagem através de uma densa e evocativa redescrição linguística que se origina em nossa experiência carnal. Esse processo implica a tentativa de exploração ao limite da natureza trópica da nossa linguagem, de maneira a buscar o invisível no visível, o intangível no tangível. O modo de expressão deve ressoar o que se procura expressar.

NOTA FINAL: O QUE LUGARES E PAISAGENS FAZEM E O QUE SIGNIFICAM

Uma consideração filosófica fenomenológica certamente não pode nos dizer algo relacionado a: corpos particulares, paisagens e lugares particulares, histórias particulares e seus significados, relações sociais e culturais particulares. A corporificação carnal e sensorial do corpo-sujeito, a que este capítulo se dedicou quase exclusivamente, é tanto a-histórico quanto desprovido de uma cultura própria. O que está em foco, até aqui, é o que lugares e paisagens *fazem* ao corpo, quais seus feitos gerais, anteriores às especificidades de significados culturais. O que está problematizado é a noção de consciência corporificada pré-reflexiva, que é necessariamente anônima e partilhada por todos os humanos antes e independentemente dos contextos culturais e linguísticos onde estão imersos. Claramente, corpos carregam conhecimentos, tradições, significados e símbolos (cultura) específicos em seu engajamento com lugares e lá os articulam. Ser enculturado (*encultured*) é estar corporificado, é ter um lugar. Então, o corpo fornece as bases para o processo perceptivo que, por sua vez, termina em uma objetificação, uma suporte enraizado para a compreensão da cultura e do eu (Csordas, 1994). Significado cultural é intrínseco à corporificação, assim como a noção de “Ser selvagem” de Merleau-Ponty. O corpo no lugar é um ponto básico para um conhecimento local densamente texturizado, e é através da incorporação da cultura que lugares tomam seus papéis culturais específicos, em oposição ao caráter “selvagem” ao qual Bordieu (1997) definiu como *habitus*: disposições e condutas corporais compartilhadas, categorias classificatórias e esquemas generativos.

O que eu tenho sugerido é que, ao invés de simplesmente considerar coisas, lugares e paisagens primariamente como sistemas de signos, ou textos e discursos onde estão codificados os significados e refletidas as identidades sociais, nós podemos considerá-las agentes que ativamente produzem essas identidades. Em outras palavras, precisamos pensar paisagens e lugares de forma animista, de forma análoga a como pensamos pessoas - entidades que podem e fazem diferença. O deslocamento é o de deixar de compreender as coisas como representando o mundo para nós e passar a pensá-las como produzindo o mundo para nós. É um movimento que não pontua as coisas enquanto signos cognitivos, mas sim como *agentes* corporificados: de códigos do mundo para a carne do mundo, de símbolos

à ação. Produzir significados humanos no mundo é uma questão de estabelecer conexões entre nós e os diferentes fenômenos materiais com os quais e através dos quais vivemos - as plantas e os animais, as paisagens e os artefatos, tudo que nos cerca -, e isso é o trabalho dos tropos linguísticos, da metáfora e da metonímia.

O tema deste capítulo foi necessariamente abstrato: relações encarnadas e participantes em geral, mas não como essas são dispostas na determinação de circunstâncias culturais e pessoais: pessoas enredadas em relações com as outras, com tradições e com passados. Agora nós devemos deixar o domínio de uma análise filosófica geral e abstrata, e nos voltar a uma consideração de contextos específicos de ação, significados e estruturas, o tema dos próximos capítulos deste livro; em suma, para o entrelaçamento da corporificação “selvagem” primeva da percepção com os significados culturais “domesticados”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAM, D. 1996. *The Spell of the Sensuous*. Vintage, New York.
- BENDER, B. (ed.) 1993. *Landscape: Politics and Perspectives*. Berg, Oxford.
- _____. (1998) *Stonehenge: Making Space*. Berg, Oxford.
- BIRD-DAVID, N. 1999. “Animism” revisited: personhood, environment and relationalepistemology’, *Current Anthropology*, vol. 40: 67–79.
- BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- _____. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BRADLEY, R. 2000. *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, London.
- CASEY, E. 1993. *Getting Back into Place*. Indiana University Press, Bloomington.
- _____. 1997. *The Fate of Place: A Philosophical History*. University of California Press, Berkeley.
- CLASSEN, C. 1983. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Routledge, London.
- COSGROVE, D. 1984. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Croom Helm, London.
- COSGROVE, D. & DANIELS, S. (eds) 1988. *The Iconography of Landscape*. Cambridge University Press, Cambridge.
- CSORDAS, T. 1994. ‘Introduction: the body as representation and being in the ‘world’. In CSORDAS, T. (ed.) *Embodiment and Experience*. Cambridge University Press, Cambridge.
- DANN, K. 1998. *Bright Colors Falsely Seen*. Yale University Press, New Haven.
- DESCOLA, P. 1996. ‘Constructing natures: symbolic ecology and social practice’. In DESCOLA, P. & PÁLSSON, P. (eds) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Routledge, London.
- DILLON, M. 1998. *Merleau-Ponty’s Ontology*. Northwestern University Press, Evanston.

- DOUGLAS, M. 1970. *Natural Symbols*. Penguin, Harmondsworth.
- EDMONDS, M. 1999. *Ancestral Geographies of the Neolithic: Landscape, Monuments and Memory*, Routledge, London.
- FARON, L. 1962. 'Symbolic values and the integration of society among the Maouche of Chile', *American Anthropologist*, vol.64: 1151–64.
- FELD, S. 1996. 'Waterfalls of song: an acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua New Guinea'. In FELD, S. & BASSO, K. (eds) *Senses of Place*. School of American Research Press, Santa Fe.
- FELD, S. & BASSO, K. (eds.) 1996. *Senses of Place*. School of American Research Press, Santa Fe.
- GAFFIN, D. 1996. *In Place: Spatial and Social Order in a Faeroe Islands Community*. Waveland Press, Prospect Heights.
- GELL, A. 1995. 'The language of the forest: landscape and phonological iconism in Umeda'. In HIRSCH, E. & O'HANLON, M. (eds) *The Anthropology of Landscape*. Oxford University Press, Oxford.
- GELL, A. 1998. *Art and Agency*. Clarendon Press, Oxford.
- GIBBS, R. 1994. *The Poetics of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GIBSON, J. 1986. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ.
- GILL, J. 1991. *Merleau-Ponty and Metaphor*. The Humanities Press, London.
- GRIAULE, M. 1965. *Conversations with Ogotemmel*. Oxford University Press, Oxford.
- GOOCH, P. 1998. 'Being-in-the-world: the phenomenology of indigenusness' in HORNBERG, A. & KURKIALA, M. (eds). *Voices of the Land: Identity and Ecology in the Margins*. Lund University Press, Lund.
- HAMMOND, M., HOWARTH, K. & KEAT, R. 1991. *Understanding Phenomenology*. Blackwell, Oxford.
- HERTZ, R. 1960. *Death and the Right Hand*. Free Press, New York.
- HIRSCH, E. & O'HANLON, M. (eds) 1995. *The Anthropology of Landscape*. Oxford University Press, Oxford.

- HOSKINS, J. 1998. *Biographical Objects*. Routledge, London.
- HOWES, D. (ed.) 1991. *The Varieties of Sensory Experience*. University of Toronto Press, Toronto.
- INGOLD, T. 2000. *The Perception of the Environment*. Routledge, London.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. 1980. *Metaphors We Live By*. University of CHICAGO Press, Chicago.
- LEACH, E. 1979. 'Taste and smell'. In CSAKY, M. (ed.) *How Does it Feel? Exploring the World of Your Senses*. Thames and Hudson, London.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1966. *The Savage Mind*. Weidenfeld and Nicolson, London.
- LÉVY-BRUHL 1926[1910]. *How Natives Think*, Knopf, New York.
- LOVELL, N. (ed.) 1998. *Locality and Belonging*. Routledge, London.
- LOW, D. 2000. *Merleau-Ponty's Last Vision*. Northwestern University Press, Evanston, IL.
- MCLUHAN, M. 1962. *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. University of Toronto Press, Toronto.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2008. *O pensamento selvagem*. Paripus editora, Campinas.
- MERLEAU-PONTY, M. 2011. *Fenomenologia da Percepção*. Martins Fontes, São Paulo.
- _____. 2012. *O visível e o invisível*. Perspectiva, São Paulo.
- _____. 2013. *O olho e o espírito*. Cosacnaify, São Paulo.
- _____. 1962. *Phenomenology of Perception*. Routledge, London.
- _____. 1964a. 'Eye and mind' In Merleau-Ponty, M. *The Primacy of Perception*. Northwestern University Press, Evanston, IL.
- _____. 1964b. *Signs*. Northwestern University Press, Evanston, IL.
- _____. 1968. *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press, Evanston, IL.

- MUNN, N. 1986. *The Fame of Gawa*. Cambridge University Press, Cambridge.
- NEEDHAM, R. (ed.) 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. University of Chicago Press, Chicago.
- ONG, W. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Methuen, London.
- PINNEY, C. 1995. 'Moral topophilia: the significance of landscape in Indian oleographs'. In HIRSCH, E. & O'HANLON, M. (eds) *The Anthropology of Landscape*. Oxford University Press, Oxford.
- RUBIN E. [1915] 1958. 'Figure and ground'. In BEARDSLEE, David C. & WERTHEIMER, Michael (eds). *Readings in Perception*. Van Nostrand, Inc., Princeton, NJ.
- SCHAMA, S. 1996. *Landscape and Memory*. Knopf, New York.
- SHORE, B. 1996. *Culture in Mind*. Oxford University Press, Oxford.
- STOLLER, P. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- TILLEY, C. 1999b. *The Dolmens and Passage Graves of Sweden: An Introduction and Guide*. Archetype Books, London.
- TILLEY, C. 1994. *A Phenomenology of Landscape*. Berg, Oxford.
- VAN DER KROEF, J. 1954. 'Dualism and symbolic antithesis in Indonesian society'. *American Anthropologist*, vol.56: 847-62.