


Experiências e comunicações fenomenológicas de camponeses e camponesas: aprendizagens constituídas entre território e linguagem

Experiences and phenomenological communications of peasant and peasant: learning constituted
between territory and language

Experiencias y comunicaciones fenomenológicas de los campesinos y los campesinas:
aprendizaje constituido entre territorio y lengua

Cristiano Apolucena Cabral - Universidade Federal de Mato Grosso | Doutorando em Educação -
PPGE-UFMT | Cuiabá | MT | Brasil. E-mail: crisprelazia@yahoo.com.br | 

Luiz Augusto Passos - Universidade Federal de Mato Grosso | PPGE-UFMT | Cuiabá | MT | Brasil. E-
mail: passospassos@gmail.com | 

Resumo: Esse texto busca refletir a consolidação na consciência camponesa à sua realidade rural, suas contradições a partir de comunicações com a realidade urbana, moderna e capitalista e sua crise em seu espaço e na própria mudança à cidade. Como esse camponês e camponês-urbanizado apreende com o seu corpo-próprio o mundo o qual vive, com os instrumentos com o qual trabalha e com o Outro. O objetivo deste trabalho é compreender este processo de apreensão de uma realidade que ambigualmente o afirma e que nega o próprio camponês fazendo este se auto negar, negando seu mundo, de sorte que este mundo perde o seu significado e, posteriormente, não se encontrando ou tendo dificuldade de se encontrar no mundo urbano/capitalista. A pesquisa, fundamentada na abordagem fenomenológica merleau-pontyana, utilizou-se também de pensadores como Giorgio Agamben e Milton Santos; dos conceitos de Clifford Geertz, 'teia da vida' e de Manuel Castells, em seu conceito de identidade. Pode-se constatar que o camponês enquanto seres-no/ao-mundo-com-os-outros-eus forma a sua identidade a partir de sua situação encarnada neste mundo campesino criando significações e intencionalidades; da mesma maneira a perda desta identidade, ameaçada pela desterritorialização da qual se situa nas mudanças de sua intenção significativa sobre este mundo.

Palavras-chave: território; aprendizagem; comunicação.

Abstract: This text seeks to reflect the consolidation of the peasant conscience to its rural reality, its contradictions based on communications with the urban, modern and capitalist reality and its crisis in its space and in the very change to the city. How this peasant and urbanized peasant apprehends with his own body the world he lives in, with the instruments with which he works and with the Other. The objective of this work is to understand this process of apprehending a reality that ambiguously affirms it and that denies the peasant himself, making him self-deny, denying his world, so that this world loses its meaning and, later, not meeting or having difficulty finding yourself in the urban/capitalist world. The research, based on the merleau-pontyana phenomenological approach, also used thinkers like Giorgio Agamben and Milton Santos; the concepts of Clifford Geertz, 'web of life' and Manuel Castells, in their concept of identity. It can be seen that the peasant as beings-in-the-world-with-the-other-selves forms his identity from his incarnated situation in this peasant world, creating meanings and intentions; likewise, the loss of this identity, threatened by the deterritorialization of which it is situated in the changes of its meaningful intention on this world.

Keywords: territory; learning; communication.

Resumen: Este texto busca reflejar la consolidación de la conciencia campesina a su realidad rural, sus contradicciones basadas en las comunicaciones con la realidad urbana, moderna y capitalista y su crisis en su espacio y en el cambio mismo a la ciudad. Cómo este campesino y campesino urbanizado aprehende con su propio cuerpo el mundo en el que vive, con los instrumentos con los que trabaja y con el Otro. El objetivo de este trabajo es comprender este proceso de aprehender una realidad que lo afirma ambiguamente y que niega al campesino mismo, haciéndolo negar a sí mismo, negando su mundo, para que este mundo pierda su significado y, más tarde, no se encuentre o teniendo dificultades para encontrarte en el mundo urbano/capitalista. La investigación, basada en el enfoque fenomenológico de Merleau-Pontyana, también utilizó pensadores como Giorgio Agamben y Milton Santos; los conceptos de Clifford Geertz, 'red de la vida' y Manuel Castells, en su concepto de identidad. Se puede ver que el campesino como seres en el mundo con los otros seres forma su identidad a partir de su situación encarnada en este mundo campesino, creando significados e intenciones; asimismo, la pérdida de esta identidad, amenazada por la desterritorialización de la que se encuentra en los cambios de su intención significativa en este mundo.

Palabras clave: territorio; aprendizaje; comunicación.

- Recebido em: 20 de julho de 2020
- Aprovado em: 20 de novembro de 2021
- Revisado em: 20 de março de 2021

1 Introdução

Neste trabalho, resultado da pesquisa empírica e teórica do mestrado em educação, tem como objetivo compreender os camponeses e camponesas que vivem nas comunidades tradicionais do município de Jangada – MT, enquanto corpo-próprio situado em uma realidade sob diversas culturas enleadas, estratificadas e fissuradas por crises econômicas, sociais e culturais as quais criam intencionalidades negativas, posto que, de forma destrutiva quebram valores de referência que implicavam na afirmação de valores originais tecidas antes por ele próprio sobre seu próprio mundo, fazendo-o a sair de seu território rural para um território urbano, na intenção de satisfazer suas necessidades constituídas em um território rural em crise. Nesta territorialização no espaço urbano e capitalista e sua conseqüente solicitação singular, impacta ao camponês-urbanizado provocando vazio, insegurança, medo e sofrimento, até conseguir ressignificar em seu corpo-próprio este novo engajamento. A fenomenologia merleau-pontyana, aqui, se propõe compreender este mundo ao qual o camponês e camponês-urbanizado estão inseridos, compreender este seu estar-no-mundo-com-os-outros conturbado e reificado; e a partir desta compreensão instituir um espaço de transcendência, não para cima, mas para sua raiz originária de ser chamado à liberdade de optar, de por rumo à sua história, que é um contínuo se fazendo. Fazer-se sujeito engajado em livre comunicação com o ‘seu’ mundo, seus instrumentos e com os outros, ou seja, uma consciência engajada sobre a significação de seu ser-no-mundo.

2 O método fenomenológico como fundamento para a comunicação do ser e para compreender a identidade ontológica

A premissa primeira e fundamental para se pensar o ser na fenomenologia merleau-pontyana é pensá-lo enquanto um ser inserido no mundo, em seu mundo, no qual estão presentes o eu, os outros e as coisas. O que leva também a compreendê-lo como um ser de comunicação. Um ser que sai de si mesmo, se fazendo, na abertura a este seu mundo e, concomitantemente, fazendo o mundo pelo trabalho e significação gerados por sua história com outros e outras. O ser se revela nesta comunicação do mundo com os outros e com as coisas deste mundo. Um interpelando, interrogando o outro. A condição concreta deste ser é o corpo-próprio, que "embora

sendo um visível do mundo, não é, entretanto, uma coisa do mundo; ele é a abertura por onde o invisível se torna presente graças ao mundo do sentido" (CAPALBO, 2004, p. 63).

É este corpo-próprio que se comunica com o mundo, recebendo e fazendo sua marca. Desta forma, esta ação passiva-ativa só poderá acontecer enquanto se caracterizar o ser como ser situado dando sentido – e sentidos – às coisas, ao outro e a si mesmo, mas, novamente, somente enquanto ser situado em uma realidade espaço-temporal concreta e própria. Este sentido, como se verá adiante, nunca será terceirizado.

O ser, enquanto corpo-próprio, é o ser que percebe, que sente a si mesmo, o outro e as coisas. É esta carnalidade do ser que condiciona a comunicação - sempre aberta e contínua - do corpo-próprio com o mundo sensível e do mundo sensível com o corpo-próprio, formando assim uma consciência encarnada. Como afirma Merleau-Ponty (2011, p. 350-351): "minha percepção não se dirige a um conteúdo de consciência: ela se dirige ao cinzeiro mesmo".

Outra forma de inserção ao mundo sensível é a linguagem. A linguagem é, segundo Merleau-Ponty (2012b, p. 23-24), "onde nos instalamos [...]", isto é, é pela linguagem instituída - e para além dela - que se entra em contato com o sentido do mundo sensível - eu, o outro e as coisas; e que este mundo sensível se comunica com o sujeito.

Para Capalbo (2004, p. 62), "a linguagem representa a forma mais alta da condição humana: sua capacidade de simbolizar". Pelo símbolo encarnado e polissêmico, o sujeito relaciona-se com o mundo sensível, com o outro e consigo. Encarnado em situações espaço-temporais concretas vivenciadas pelo corpo-próprio. Como estas experiências perceptivas nunca esvaziam o seu significado, possuindo sempre outros significados, momentaneamente, não percebidos pela intencionalidade do sujeito de relação. É na linguagem, enquanto manifestação ontológica, que o signo, segundo Merleau-Ponty (2012a, p. 67-68), "aproxima-se tanto quanto quisermos da significação tão logo o considero disposto a funcionar na linguagem viva", ganha um *status* de manifestação da relação de poder, de manipulação, de demonstração: "tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um signo. 'Sem signos não existe ideologia'" (BAKHTIN, 1986, p. 31).

A relação entre signo, significado e ideologia é inerente, principalmente ao contexto de conflito, de hierarquia e com ramificados biopoderes, como é a realidade situacional do ser perceptivo e de linguagem. Aqui, nem o ser, nem sua percepção e nem sua linguagem são puros; ser é estar relacionado ao seu contexto, cuja intenção do sujeito está direcionada. Uma

intencionalidade incorporada de sentidos advindos pelas significações da linguagem e pelas qualidades expressivas das coisas e das relações, sentidas pelo corpo-próprio situado.

A experiência de intercorporeidade é uma das experiências originárias da ontologia, da formação do Eu e do Outro, ou seja, só se pode compreender o humano histórico-ontológico enquanto ser social. É nesta experiência intercorpórea que o mundo sensível tem o seu significado, tanto o mundo sensível natural quanto o artificialmente produzido pelos homens e mulheres: "[...] uma consciência não saberá encontrar nas coisas senão o que nelas pôs" (MERLEAU-PONTY, 2012a, p. 233). O sentido se cria desta relação intercorpórea, que por sua vez se cria a relação intersubjetiva, ou seja, o sujeito é um campo de experiência.

A formação da identidade ontológica é simultaneamente estes pares entrelaçados no ser e estes pares com partida para o ser-para-si, a consciência que o ser tem de si e do mundo sensível e social que o cerca, fortalecendo como base para a ação do sujeito sobre o mundo, sobre si mesmo e sobre os outros. Não se fixando somente como ser-no-mundo, mas também ser-ao-mundo.

3 Construção da identidade camponesa: comunicação com o outro e com o seu mundo

Ao se pensar o camponês enquanto grupo de pessoas, enquanto classe social com costumes, religiosidades, divisão de trabalho, visão de mundo, necessidades e desejos mais ou menos distintos do trabalhador assalariado rural ou urbano e até da própria população urbana o preconceito e a discriminação se presentificam. Diante disso, é que este subtítulo se propõe a ser uma reflexão daquilo que Souza Santos (2004, p. 786) chamou de "sociologia das ausências", a qual significa "uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-creditável ao que existe". O objetivo desta sociologia das ausências é o de demonstrar que aquilo que é tido ausente, como impossível, está presente e é possível, é uma transformação da ausência em presença. O que não se pode fazer é abstratizar e alienar o camponês de sua história. Pois é sua história que constitui a importância à 'ontologia do sensível' merleau-pontyana ao se pensar o sujeito ser-em-si e ser-para-si enquanto ser histórico e na história.

O modo como o corpo-próprio do camponês se presentifica é na historicidade espaço-temporal que ele percebe o outro e as coisas (natureza, instrumentos de trabalho, produtos). A terra é o seu lugar, tal como afirmou Vitor, morador da comunidade tradicional de Mutum:

[...] a vida do povo aqui é muito mais tranquilo que na cidade [...] é a forma de viver, tudo natural né. Você planta, colhe, ainda não precisa de tanto veneno, já tá produzindo, com um alimento mais saudável. E também você é mais despreocupado né, porque você tem uma vivência mais tranquila né [...] na cidade você é meio preso, fica só de porta fechada [...]. (Entrevista com Vitor, 2013)

Aqui já aparece a institucionalização da ontologia do sensível: "só percebemos um mundo se, antes serem fatos constatados, esse mundo e essa percepção forem pensamentos nossos" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 500). A interação do camponês com o mundo sensível e do mundo sensível com o camponês é instituída em historicidade própria, mesmo dialogando em outros aspectos, com outras historicidades. Pois, é como ser-no-mundo, ser em seu mundo que o camponês responde a si mesmo. Um exemplo é quando "as várias atividades da lavoura e da indústria doméstica constituem oportunidade de mutirão, que soluciona o problema da mão-de-obra nos grupos de vizinhança" (CANDIDO, 1979, p. 67).

O ser-no-mundo, que é e que está o corpo-próprio, passa concomitante à sua pertença na espacialidade situacional e à sua percepção espacial. É o espaço da ruralidade e a percepção deste espaço que condicionam o comportamento. É o espaço sócio-histórico que pede por esta interação entre o eu e o outro para além das distâncias. Pois é neste espaço rural, que não é somente um local de trabalho, mas de morada, de festa, de fé, de convivência, ou seja, o lugar que chama à vida o ser situado, que é humanizado ou desumanizado. Da mesma forma é que "o espaço se modifica à medida que é trabalhado e construído pelo homem" (QUEIROZ, 1976, p. 70).

A vida social se manifesta neste território, neste espaço-tempo vivido. É no território que o ser de percepção e de linguagem encarnadas e polissêmicas se realizam. É no território que o Eu se encontra e se comunica com o Outro. Construindo o presente e pensando o futuro: "*o costume aqui é uma maneira de se viver, mais tranquilo, não se impõe muito [...]. E já aqui, não. Aqui só um tipo de atividade: você vai pra roça e planta e colhe, beleza. É isso todo ano, todo ano*" (Entrevista com Maxuel, 2013).

No mundo camponês, organização produtiva familiar, divisão familiar do trabalho, cooperação, crenças, festividades, saber tradicional e moderno, natureza, senso comum estão todos interagindo em uma totalidade cosmológica não fragmentada. Neste mundo sensível, situado na ruralidade, a terra os animais, as plantas, os recursos dados pela natureza não são objetos puramente de expropriação, exploração e consumo: "*aqui você planta, por exemplo, você tem umas coisas pra comer, lá você não tem dinheiro, fica difícil alguém [...] lá se não tem*

dinheiro [...]” (Entrevista com Aline, 2013). A produção de saberes dos camponeses, fruto de sua condição espaço-temporal, se mostra como uma necessidade de interdependência.

Além disso, a relação eu-outro possui singularidades que são necessárias à reprodução da vida. Singularidade esta condicionada pelo próprio espaço singular. Um dos exemplos é a cooperação gratuita do mutirão, na lida da produção, na construção de um barraco, na existência do fundo de pasto, na organização de atividade lúdico-religiosa. Como é afirmado por Josiele: *“parece que aqui é mais animado, tem o cururu, o siriri, quando reúne para fazer [...]”* (Entrevista com Josiele, 2013). A partir deste equilíbrio (tenso ou não) cosmológico-ontológico, isto é, a partir das experiências e significados dos camponeses é que se constrói e institui a sua identidade “[...] a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso” (CASTELLS, 2008, p. 23).

O que faz um camponês ser um camponês é sua encarnação existencial-ontológica de um ser que se comunica com o seu mundo sensível (natureza, instrumentos de trabalho, produtos), com o outro (que compartilha do mesmo mundo) e consigo (corpo-próprio, possuído de linguagem e produtor de sentidos). Um exemplo é a organização produtiva familiar e a divisão familiar do trabalho as quais não fazem do camponês um trabalhador assalariado, mas faz dele um camponês com toda a afetividade, valores, hábitos, costumes e saberes rodeados por mística que perpassam todos os aspectos de sua vida situada a um contexto específico.

A identidade territorial construída pela filiação territorial intimamente ligado à memória coletiva e à herança dos antepassados que por sua vez parte do corpo-próprio perceptivo produz sentidos, significados, sensibilidades e intencionalidades próprias e necessárias a este contexto. Este diálogo ontológico não é somente com a natureza ou instrumentos pertencentes a um território, mas um diálogo ontológico intercorpóreo. A presença de outro corpo-próprio em seu campo o invade, o chama e o faz sentir segurança. Isto se aprofundou quando percebo que os diversos aspectos da vida deste outro (seus sentidos, significações, sensibilidade e intencionalidade) dialogam com os meus. Percepção esta experienciada pela proximidade do convívio: *“aqui o pessoal convive um pouco mais um com outro, as comunidades são mais unidas um pouco [...] você pode conversar mais em casa [...]”* (Entrevista com Aline, 2013).

Agora, há outra categoria merleau-pontyana fundamental para se compreender esta construção da identidade existencial-ontológica do camponês: a linguagem. Linguagem condicionada espaço-temporalmente, aqui, pela organização territorial de convivência, festa, oração, trabalho, cuidados, medos e desejos: "essa espontaneidade da linguagem que nos une não é uma regra, a história que funda não é um ídolo exterior: está em nós mesmos com nossas raízes, nosso crescimento e, como se diz, com os frutos do nosso trabalho" (MERLEAU-PONTY, 1991a, p. 79).

Não há como pensar o mundo, a si mesmo e ao outro sem a palavra, não há como se expressar sem a palavra. É esta - trazendo consigo sua visão de mundo, sua moral, seu sentido ideológico, sua vida - que se comunica ao outro e ao sujeito que expressa. Ainda, somente fará esta comunicação porque já há um contato prévio do camponês com a sua linguagem, a qual é encarnada. Não é apenas a palavra isolada, cerceada, é a palavra imediatamente nascida do chão da luta, da resiliência e das esperanças coletivas.

Daqui brota a consciência do camponês, ou seja, o que aparece, pelo corpo-próprio ou pela linguagem, a ele e que ele o assume como seu (mundo, pensamento). É isto que faz a cultura campesina: as ideias, os comportamentos, as emoções, os gestos, a linguagem, o *savoir-faire*. Como afirma Geertz (2008, p. 4) sobre a cultura: “[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado”.

A existência do camponês no território, no trabalho (não-alienado) e em seu próprio cotidiano baseia-se em sua cultura, mesmo que ela ‘nunca nos ofereça significações absolutamente transparentes’. O humano é este ser aberto às suas necessidades, possibilidades as quais condicionarão à sua teia de significado dinâmica e viva mais ou menos transparente em um campo existencial de experiência espaço-temporal, sempre de luta.

4 Comunicação e percepção do outro (diferente de mim) e outro mundo (diferente do meu): a construção da crise da identidade camponesa

Aqui se observará o mesmo mundo sensível e a mesma interação-comunicação, mas como globalização do local, a partir do que Souza Santos (2004, p. 808-809) chamou de zonas de contato:

Zonas de contato são campos sociais onde diferentes mundos da vida, normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem. As duas zonas de contato constitutivas da modernidade ocidental são a zona epistemológica, onde se confrontam a ciência moderna e o saber ordinário, e a zona colonial, onde se defrontaram o colonizador e o colonizado. São duas zonas caracterizadas pela extrema disparidade entre as realidades em contato e pela extrema desigualdade das relações de poder entre elas.

Estas zonas de contato para o camponês são, por exemplo, quando se chocam seus saberes, comportamentos não-capitalistas com os saberes e comportamentos do modo de produzir capitalista no campo (agronegócio); ou quando se chocam seu mundo sensível com o mundo sensível urbano. Nestas zonas de contato presentifica o conflito entre economia camponesa¹ com a comercialização em feiras, em mercados e restaurantes. Com a renda das vendas podem comprar produtos que não produzem. Com o tempo, algumas famílias foram deixando de produzir o que tradicionalmente produziam e começaram a comprar: *"agora não muito, mas antigamente [...] por que tudo para conseguir alguma coisa para comer mesmo tinha que plantar, porque não tinha mercado por aí, mas agora não [...]"* (Entrevista com Josiele, 2013).

Segundo Santos (2006, p. 98),

[...] com a ampliação do comércio produz-se uma interdependência crescente entre sociedades até então relativamente isoladas, cresce o número de objetos e valores a trocar, as próprias trocas estimulam a diversificação e o aumento de volume de uma produção destinada a um consumo longínquo. O dinheiro se instala como condição, tanto desse escambo quanto da produção de cada grupo, tornando-se instrumental à regulação da vida econômica e assegurando, assim, o alargamento do seu âmbito e a frequência de seu uso.

A proximidade deste contato muda paulatinamente o espaço rural vivenciado pelo corpo-próprio. A relação comunicativa com o outro não é organizada mais pelos saberes tradicionais, pela visão de mundo, pela gratuidade solidária de doações e mutirões, pela necessidade própria do mundo camponês, mas pelas necessidades vindas de fora: vantagem no comércio, pelo dinheiro, pelo imediatismo, pela posse de conhecimentos técnico-científico.

Como o pensamento surge e ao mesmo tempo está entrelaçado na e pela percepção e linguagem, este pensamento se transforma. Ao observar um camponês que reorganizou sua vida a partir de um mundo não-camponês (urbano ou do agronegócio) e aparece com posses não costumeiras; ainda, como o sujeito da percepção já possui a abertura necessária para aceitar o

¹ A economia camponesa produz tanto para o consumo direto (da família ou comunidade) e para a comercialização. Nesta última, a intenção é obter renda para poderem comprar produtos não produzidos nas unidades produtivas familiares.

novo (que já está presente em-si) e a crise se constrói, a intencionalidade do desejo se fomenta no corpo físico, sentido, percebido e simbólico. Assim, a condição do ser situado, encarnado que se sente, percebe e pensa sobre seu mundo, sua relação com o Outro e sobre si o desagrada. Não se sente mais adequado a seu próprio mundo: *"muitas pessoas acham que só de morar pra lá já é melhor do que daqui. Ai tem até pessoas que moram aqui e vai pra lá, acham que já é melhor que ficar aqui. Exibido, já vem achando que é melhor"* (Entrevista com Josiele, 2013). O globalizado localizado impacta, vital e ontologicamente, o camponês com seus dispositivos, que para Agamben (2009, p.40) é "qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes": *"[...] uns gostam de ir mais na balada, andar [...] aqui não tem cinema, não tem [...] igual na cidade já tem tudo aquilo, onde se olha, tem [...]"* (Entrevista com Camila, 2013).

A escola do campo é um exemplo deste dispositivo. Ela não está voltada ao mundo camponês e nem o valoriza, mas está voltada ao mundo urbano e ao modelo unicamente capitalista. A condição do Ser enquanto ontologia do sensível vivencia no corpo e na consciência corporal e linguística o peso brutal destes dispositivos. Um exemplo é a fala de uma professora que em uma das suas aulas dizia aos seus alunos que eles teriam que estudar para não ser como seus pais - trabalhando na roça, com inchada e sob o sol; teriam que estudar para ir viver na cidade ou bem empregado ou abrir o próprio comércinho.

Outro exemplo é a sociedade de consumidores, a qual procura e cria consumidores, sujeitos consumidores como uma condição existencial ontológica, levando o camponês a agir, sentir, comunicar, perceber sob os artifícios desta organização social de consumidores. Contudo, a bifurcação entre "os que desejam e os que podem satisfazer os seus desejos" (BAUMAN, 1998, p. 55) é angustiante, desalentadora e existencialmente crítica aos limites da não possibilidade. Além disso, o próprio incentivo do Estado à mudança técnicas e organizacionais, investindo naqueles que seguem suas propostas, contrapondo o espaço camponês de outra vida, a qual supere seu atraso econômico, comportamental, de saberes, de sentidos e sentimentos.

Aqui na zona rural, muitas pessoas trabalham através da farinha [...] só que o que muitas pessoas da antiguidade tão deixando de fazer pelo menos pela base de preço, então a zona rural não tá sendo valorizada... por isso acaba atrapalhando também. Muitos jovens que queira trabalhar no sítio e que queira plantar seus alimentos próprios e que queira ajudar sua família, isso impede que elas continua aqui. Até por que é a falta de investimentos. As famílias hoje para colher aqui não conseguem colher quase nada [...]. (Entrevista com Maxuel, 2013)

Como as tensões da globalização localizada são padronizadas, são, igualmente, mais ou menos padronizadas as respostas a elas. A tentativa de massificação de problemas e soluções é real; e é nesta tentativa que se inclui um forte dispositivo: a palavra, "fenômeno ideológico por excelência" (BAKHTIN, 1986, p. 36). No diálogo, na fala com o outro que o mundo crítico camponês se organiza tanto no ouvir o outro quanto no pensar na própria fala. Expressar o que sente, o que percebe, o que compreende e o que não compreende fazem as palavras se corporificarem no próprio ser angustiado. Quando o outro expressa a desconstrução de seu mundo e o eu se encontra, então em sua fala há a identificação.

Merleau-Ponty (2011, p. 257) já afirmava que "os sentimentos e as condutas passionais são inventadas, assim como as palavras", ou seja, os sentidos são condicionados a partir da experiência do ser encarnado e perceptivo ao singular espaço-tempo. É desta forma que pode-se utilizar uma citação de Marx (2001, p. 143) para complementar o pensamento fenomenológico merleau-pontyano:

[...] o sentido musical do homem só é acordado pela música. A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não-musical, não constitui nenhum objeto porque o meu objeto só pode ser a ratificação de uma das minhas capacidades. Assim, só pode existir para mim na medida em que a minha capacidade existe para ele como habilidade subjetiva, porque para mim o significado de um objeto só vai até onde chega o seu sentido.

Como o sentido é uma produção social, ele está preso à encarnação do corpo-próprio em seu mundo sensível, à construção e reconstrução de seu espaço e paisagem dentro de um tempo que é memória. Estes, expressos por gestos e pela fala: "*muitas pessoas ainda discrimina [...] até muitas pessoas da cidade a gente descobre a pessoa do campo só através do andar e do falar [...] é muito discriminação e até a gente fica assim revoltado [...]*" (Entrevista com Conceição, 2013). Assim, os jovens não suportam mais morar com os pais no campo e fazer os comuns trabalhos que não rendem dinheiro, não aceitam os saberes tradicionais de produção, do valor alimentício e medicinal das frutas e plantas: "*o povo tá perdendo a tradição [...]*" (Entrevista com Josiele, 2013). Contrapondo a história situada camponesa, pois "aquele que percebe não está desdobrado diante de si como uma consciência deve estar, ele tem uma espessura histórica, retoma uma tradição perceptiva e é confrontado com um presente" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 320).

Mesmo pela condicionalidade escrita ou falada, se não houver uma intencionalidade significativa o camponês não será receptivo. As significações já estavam experienciadas nas

fissuras do próprio ser situado a um mundo ambíguo, repleto de sentidos contraditórios. Com toda uma dificuldade internamente territorial, principalmente sobre questões organizativas do trabalho familiar, financeiro, pela produção e escoação do produto, educação institucional urbanizada, os quais interferem na vida religiosa, emocional, familiar, comunitária que o camponês já tem esta predisposição ao 'de fora'.

Na própria zona de contato com os 'de fora' (modelo de produção absolutamente capitalista e cultura urbana) aprofunda esta crise até chegar à situação do porque o camponês sente vergonha de si mesmo enquanto camponês, enquanto não-outro: *"querendo ou não a gente tem esse estranhamento, quando a pessoa faz essa pergunta de onde você veio? [...]. Dá um pouco de vergonha, creio que é normal agora [...] mas antes a gente via com pouca frequência [...]"* (Entrevista com Maxuel, 2013).

Em uma sociedade do consumo, alta produção, vivência em um mundo e cultura modernos, não estar incluso neste mundo é ser criminalizado. O camponês vive uma vergonha social de ser o que é: "o sujeito não tem o outro conteúdo senão a própria dessubjetivação, convertendo-se em testemunha do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito" (AGAMBEN, 2008, p. 110). Esta própria sensação e condição de rebaixamento estimulam e fortalecem a percepção e diálogo com a realidade que mantém a mesma sensação e condição. Uma das respostas percebidas pela comunicação do corpo-próprio perceptivo e pela linguagem é o comportamento que possui o valor social por excelência: o consumo. Este é o que dará a autoestima ao camponês em crise. Agora, para consumir terá que seguir submissamente aos dispositivos padronizados, como distintivos de apresentação de que também dominam o nosso mundo que lhes são estranhos. Estes dispositivos se encontram facilmente ou predominantemente na cidade.

Ele agora é livre para encontrar, novamente, a si mesmo e isso somente acontecerá na relação espacial com o mundo sensível e com outros que identificam com a nova forma de sentir, pensar e com as novas necessidades fisiológicas e ontológicas. Aqui, esta liberdade "não é a transcendência das limitações da natureza humana, mas uma coincidência com elas" (MÉSZÁROS, 2006, p. 149). Esta liberdade do camponês tenta ultrapassar os fatos que o diminui, que o limita, que é a sua própria vida de camponês e busca outra vida que lhe dá sentido à vida a um mundo que se possa dialogar com distintos significados. Só podendo encontrar este

sentido e este significado no local onde os colocou, onde sua experiência espaço-temporal construiu. É a resposta dada a um mundo que o impele.

O vazio ontológico-existencial se instalou ao mundo sensível e à relação com o outro para o camponês, os sentidos desta comunicação não o atraem, não o impele, não o chama a responder com a totalidade de seu ser. Por fim, não se identifica mais com este mundo sensível, com o outro e a si mesmo como camponês; e pela consciência construída pelas significações dadas (e colocadas) pela percepção e linguagem, o camponês em crise só encontrará a antiga sensação de adequação espaço-temporal sob uma encarnação em um novo espaço-tempo: a cidade.

5 Novo território, nova linguagem e novos sentidos: a angústia do ser

O camponês, por ser um corpo-próprio encarnado e situado a um mundo sensível histórico, social, político, econômico e cultural que o diminui e o nega e, ainda, por o mesmo camponês na sua intencionalidade comunicativa comunicar-se com este mundo sensível é que percebe e reflete a própria saída para um espaço que o acolha nesta identidade que está formando.

A migração campo-cidade é um dos efeitos mais visíveis tanto da invasão da modernidade urbana quanto do capitalismo explorador, expropriador e concentrador. Ainda, mesmo com as possíveis dificuldades futuras, vale a pena o risco: "[...] a existência desvela, em face da liberdade, uma figura do mundo totalmente nova, o mundo como promessa e ameaça para ela, o mundo que lhe arma ciladas, a seduz ou lhe cede [...]" (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 170-171).

Mas, o novo mundo desvelado por um sujeito ainda existencialmente ligado ao antigo é impactante. O espaço urbano com o seu habitual amontoado de gente, porém isolados, diferencia-se do espaço 'vazio' rural, contudo ligado por diversas teias de confiança para as necessidades, de intimidade com vizinhos que moram a grandes distâncias.

Aí o camponês não é acostumado com este sistema da cidade. Lá no campo, todo mundo cumprimenta todo mundo, todo mundo conhece todo mundo, dá bom dia, boa tarde, qualquer coisa. Aqui na cidade, o camponês fica perdido, falo por mim, porque sou assim. O camponês se sente na solidão no meio da multidão. Tá no meio do povo e gente, mas ele queria alguém pra conversar, pra ouvir, pra contar uma história, mas na cidade não tem como. Ninguém tem tempo pra isso. Ninguém para pra isso. (Entrevista com Valdir, 2014)

A comum e necessária competitividade urbana atinge a comum e necessária solidariedade camponesa. Isto o mantém na perspectiva de dar certo esta mudança espaço-temporal que provoca mudanças existenciais identitárias. Porém, os sentidos das relações intercorporais e intersubjetivas e a própria situação espacial o desloca enquanto ser culturalmente camponês. As

intencionalidades que requerem diálogo, mesmo que ambíguas (rural-urbano), estão perdidas em comunicações com este mundo sensível urbanizado, com suas paisagens antropomorfizadas com propósitos voltados às demandas do capital e das necessidades urbanas. Há, assim, se se pode dizer desta maneira, um diálogo com o vazio de significados que responde aos anseios.

Pra começar, o camponês tem uma cultura, que só de começar, dele andar dentro de uma roça, dentro de uma mata, ele já tá se curando. Isso é a cultura do camponês, ele sente que tá se curando, saúde mesmo. Quando ele entra numa paisagem diferente, ele fica doente. Ele não tem, mesmo que ele cala, não consegue ter uma reação, mas ele tá muito mal. Quem é o verdadeiro camponês, mesmo que ele tá aqui parece que tá tudo bem, mas não tá. Ele só vai se sentir ele mesmo quando ele tiver lá no seu habitat dele. (Entrevista com Valdir, 2014)

A construção deste espaço, desta paisagem ou a localização de uma proposta global, com intencionalidades faz com que o sujeito camponês-urbanizado entre imediatamente em uma lógica espaço-temporal do qual seus sentidos não estão atualizados, que não possuem significados. Por isso que, comparando os bairros periféricos, à margem do centro altamente comercial, financeiro, ‘moderno’, os seus moradores que vieram do campo tentam trazer seu modo de vida: em conversar com vizinhos nas calçadas, nas celebrações religiosas (festa de reis), na horta e criação de pequenos animais em seu quintal.

É desta forma que alguns resistem aos costumes, inovações e até às racionalizações sobre organização da paisagem local. Manter alguns costumes é manter vivo aquilo que faz o camponês não sentir totalmente des-locado. Contudo, fora deste mundo reorganizado na periferia, há um mundo pré-organizado pelos ‘de fora’: a sociedade de consumidores. Sociedade esta que se diferencia do fundamento existencial da vida no campo: uma vida para a subsistência (fisiológica, emotiva, existencial, afetiva, cognitiva, comunitária, simbólica), “A ‘sociedade de consumidores’, em outras palavras, representa o tipo de sociedade que promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumista, e rejeitada todas as opções culturais alternativas (BAUMAN, 2008, p. 71)”.

Para não manter-se deslocado, o camponês-urbanizado terá que se incluir nesta sociedade. Pois, o consumir é a forma de comunicar-se corporal e linguisticamente com o mundo urbanizado. Consumir é socializar e esta sociedade de consumidores promove diversos serviços privados ou públicos para os sujeitos situados se adequarem: *"lá no campo você não precisa se preocupar de usar uma roupa melhor, com alguma coisa para as pessoas te enxergarem de uma outra forma. Aqui não. Você precisa usar uma roupa melhor para as pessoas te enxergarem de um jeito"* (Entrevista com Hildiangé, 2014).

Esta condição existencial torna-se complicada ao camponês urbanizado quando está ou desempregado (por boa parte das ofertas de emprego não se adéquam à forma de trabalhar do camponês) ou subempregado. Estando nesta condição, seus esforços de locomoção se limitam bastante. Assim, quanto ao sentimento de estar continuamente à margem, aprofunda-se.

Como a comunicação com este espaço - pré-produzido sob intenções não comuns ao mundo organizado pelo camponês do campo - só será efetivada pela encarnação do corpo-próprio, do corpo-sujeito, então não haverá (possivelmente) esta comunicação, ao menos no sentido de uma comunicação de um sujeito com um mundo que compreende como 'seu'. Isto acontece porque o comportamento, a mobilidade é significação e é, além de espacial, temporal, contendo memória: há intencionalidade.

Mas, ao menos de imediato, o diálogo intercorpóreo e intersubjetivo acontece de forma estranhada, reificada. A relação significativa com o mundo-sensível-social e com-os-outros depende da intencionalidade dos sentidos. O outro e as coisas não estão em meu campo de sentido, aquele sentido em que me encontro e me acalmo.

Eu mesmo, até hoje, não me adaptei nesta questão do tempo. [...]. É uma sensação ruim. Por exemplo, eu tô aqui e olho pro sol, 'poxa vida, não dá mais tempo de ir no mercado'. Pra mim, já não dá pra ir mais no mercado. Não me acostumei ainda a morar na cidade. Então a questão do tempo, a adaptação do camponês, ela é um adaptação, não acho a palavra certa, mas é muito dolorida, muito complicada e às vezes ele passa a vida toda e não se adapta. Porque ele é acostumado a olhar pro céu e ver a hora. É muito diferente. Chega o ciclo da natureza... aí ele nunca vai se adaptar. Provavelmente ele pode até aceitar alguma coisa, mas se adaptar mesmo, não. (Entrevista com Valdir, 2014)

Mas, na contínua interação neste espaço-tempo e com-os-outros, o camponês-urbanizado começa a dar sentido ao mundo e ao outro, mesmo sendo um sentido ainda ambíguo (rural-urbano). Pois o sentido é construído a partir do ser encarnado em um mundo sensível-social específico e este ser que se insere em certo espaço é dotado de temporalidade, isto é, carrega consigo uma memória, uma pertença subjetiva a qual é importante ao tempo presente.

Uma das condições inerente ao humano é o desejo: de sobreviver, de viver, de ser feliz etc. Sendo este desejo de outra vida, o desejo de sair do campo para a cidade é o mesmo desejo, esta ação de querer, sobre os quais os dispositivos agem:

[...] numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres que assumam a sua identidade e a sua 'liberdade' de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento (AGABEN, 2009, p. 46).

Os ‘de fora’ que adentra ao lugar urbano moderno e organicamente capitalista ou é marginalizado e massacrado ou muda sua visão de mundo, comportamento. Não no sentido de ‘corpo dócil’ de Agabem (2009), mas em sua relação dialética de ativo/passivo de um mundo que se comunica e que é comunicado. Pois, o espaço urbano organizado para melhor adequação, identificação é o espaço que este camponês desejoso dá sentido e o reconduz, mesmo ambiguamente, àquela sensação de pertença de quando estava no campo.

Este desejo é o desejo de algo ou alguém que me falta. Desejo para suprir uma necessidade fisiológica ou social. As mais básicas da fisiologia são a fome, a saúde; e a social é trabalho, consumo. Esta determinação de sentir desejo é ‘natural’ à condição humana e até o desejo para suprir uma carência fisiológica. Mas o objeto sócio-histórico desejado não é natural. Esta necessidade é uma construção a partir dos interesses sociais, políticos, culturais e econômicos humanos: não só desejo comprar um tênis, desejo comprar ‘aquele’ tênis pelos motivos direcionados a mim pela fala do outro, pela comunicação corporal do outro.

Porque quando ele chega achando que vestindo tal roupa, tal coisa alguém vai ver e 'como é que tá, tudo bem?', e isso não vai acontecer. Aí ele vai se sentir mal do mesmo jeito. Mesmo vestindo roupa de marca. Ele pensa que está sendo excluído, não é exclusão. É a cultura da cidade que é assim, né. Agora, no campo é diferente. Ele pode estar só de short, só com uma roupa remendada, não faz diferença. Quando chega na cidade ele quer acompanhar a cultura da cidade. E aí, quando ele percebe que mesmo ele usando, roupa de marca, tênis de marca, ninguém vai chegar e 'tudo bem e tal', aí ele vai sentir excluído. (Entrevista com Valdir, 2014)

Desta forma, como alguma necessidade direcionada por um modelo de produção ao indivíduo com o único intento do lucro e não com a ‘instituição do meu próprio ser’ é que a torna uma necessidade artificial. Mesmo sendo uma necessidade artificial, o camponês-urbanizado que experiencia o objeto do desejo, a partir da carência construída em sua história de relações, não sente que este desejo não seja seu, que aquela fala propagandística não fosse para si. Este desejo é totalmente seu, mesmo sendo condicionado por dispositivos econômicos com outros interesses: *"se você ver que a maioria tem, então aquilo te influencia a querer ter também. Mesmo que às vezes não tem necessidade, mas todo mundo tem e você quer ter também"* (Entrevista com Aline, 2013).

Assim, para suprir tanto necessidades fisiológicas quanto histórico-sociais é preciso que este sujeito saído do campo trabalhe. Se adéque à organização produtiva ou comercial própria da zona urbana. Esta é uma necessidade básica de sobrevivência e um dos motivos principais do êxodo rural. Assim, este camponês já vem predisposto a se adequar aos modelos organizacionais

do trabalho. É desta forma que o indivíduo significa o que faz: pela sua intencionalidade pré-construída já no campo e pela intencionalidade construída dentro do espaço de trabalho/consumo organizado por interesses do capital. E dentro deste espaço, do movimento neste espaço, é que se valoriza a lógica do capital, se coopera com esta lógica:

[...] o modelo produtivo exige uma arquitetura de controle do metabolismo social do capital de novo tipo. Primeiro, pela 'reorganização' espaço-temporal, tanto do trabalho quanto da vida social. A 'extensão' da vida social à lógica da produção do capital são um modo de ordenação espaço-temporal do controle sociometabólico do capital que nasce na fábrica (ALVES, 2011, p. 118).

Agora, quando este camponês não se adequa ou não é qualificado para tal trabalho se tornando improdutivo àquela lógica, se torna um ser não-existente ao novo mundo que ele quer viver e precisa viver. Ele se vê um estranho e os outros da mesma forma. É a sensação que este mundo não é 'feito' para ele: *"não é muito útil, pois aqui é mais industrializado. Lá é mais manual [...] O que ele sabe lá, não dá para utilizar muito aqui"* (Entrevista com Rafael, 2014).

Agora, em relação à singularidade do tempo na cidade e em uma organização social toyotista, o impacto sobre a experiência do tempo no campo é sentido de maneira devastadora:

[...] o camponês, ele, outra coisa que ele acha terrível é cumprir horário. Que o camponês, ele levanta, ele não olha pra relógio, pra nada e ele vai pra roça, ele vai trabalhar, ele vai produzir. Tem dia que ele trabalha mais que o operário da cidade [...]. Aí, na cidade, tudo é sob o horário. Aí ele tem que levantar de madrugada, pegar ônibus lotado. E volta naquela questão de ninguém conhecer ninguém. Não tem um amigo, naquela solidão, naquela angústia. É muito sofrido. A vida do camponês na cidade é sofrimento. (Entrevista com Valdir, 2014)

Contudo, isto de um lado. Pois a ambiguidade existencial se presentifica aqui. Mesmo que ele se estranha nesta organização espaço-temporal, ele, simultaneamente, significa e ressignifica esta nova organização. Pois, a comunicação pelo corpo e pela fala é o que traz novos significados fazendo com que o mesmo sujeito queira isso, só sentido que quando vivenciar normalmente esta nova realidade ele se tornará novamente um ser. Assim, são sedimentadas as significações do novo modo de viver na cidade. Estas significações despertam minhas intenções mais existenciais, mais necessárias. Fazendo com que o camponês, mesmo em angústia existencial de deslocamento, tente se fixar no ambiente urbano.

Isto acontece porque há o impacto cultural entre uma cultura construída paulatinamente e o sujeito interagindo diretamente nesta construção e uma cultura que impacta com outra visão de mundo, de se comportar, de pensar, ou seja, uma realidade ainda externa que quer governar por regras, instruções, outro comportamento: *"ela acaba se tornando uma pessoa fria, da maneira*

como é tratada. Ela, se acaso, se consegue envolver, ela com o empregador torna a gente frio, calculista" (Entrevista com Aline, 2014).

Por isso que a condição existencial imposta ao camponês-urbanizado (morar na periferia, subemprego, desemprego, baixos salários, marginalização, humilhação, não adequação) o torna perdido neste novo espaço organizado não para ele, mas para o diferente dele: o sujeito urbano. Isto porque não se pode negar o seu passado, pois "a existência sempre assume o seu passado, seja aceitando-o ou recusando-o" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 526).

Porque o camponês tem a cultura dele e quando ele chega na cidade, ele vai chegar e achar como se tivesse no campo. Quando ele vê uma realidade diferente aí ele fica assim, maluco, perde a estribeira mesmo. Aí ele começa a se preparar também interiormente. Preparar, tentar acompanhar e tal. Mesmo que ele nunca vai conseguir acompanhar quem nasceu, cresceu, virou adulto na cidade. Ele nunca vai acompanhar. Ele vai ter sempre a raiz camponesa. Mas ele faz esse processo de transição. (Entrevista com Valdir, 2014)

6 Considerações finais

Ao se pensar o camponês e camponesa, se pensa, simultaneamente, em seu espaço e tempo em que estão situados e em suas relações intercorporais. Sem estes fundamentos não se pode compreender, fenomenologicamente, a identidade campesina, a sua constituição, as suas transformações, seus saberes, experiências, percepções e intencionalidades. Assim foi essa pesquisa em comunidades tradicionais camponesas do município de Jangada, Mato Grosso.

Contudo, nesta pesquisa empírica foi possível perceber não só a constituição ontológica de sua identidade, mas a crise da mesma. À qual, na angústia da crise de sentidos e pertencas produziram a desesperança em muitos camponeses e camponesas em seus novos territórios de vida, somente amenizada com a construção de pequenos espaços, sentidos e vivências no novo território.

Uma das conclusões que foi possível chegar com a pesquisa empírica e teórica é a compreensão dos impactos produzidos pela economia e cultura do modo de produção capitalista e pela concentração fundiária na vida de camponesas e camponeses.

Em consequência à esta conclusão, é compreensiva a necessidade de uma reforma agrária, agrícola e escolar na produção e reprodução da existência de milhares de homens e mulheres que constroem o sentido de sua vida no campo, com intensa relação produtiva, cultural, de saberes tradicionais com o outro e com a natureza. Sendo então sujeitos que autodeterminam sua própria história.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Santa Catarina: Argos, 2009.
- ALVES, Giovanni. **Trabalho e subjetividade: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- BAKHTIN, Michail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- CAPALBO, Creusa. **A filosofia de Merleau-Ponty: historicidade e ontologia**. Londrina: Edições Humanidades, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- MARX, Karl. **Manuscrito econômico-filosófico**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2012a.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2012b.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A linguagem indireta e as vozes do silêncio**. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991a. p. 39-88.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Por toda parte e em parte alguma**. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signo**. São Paulo: Martins Fontes, 1991b. p. 137-174.
- MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O sitiante tradicional e a percepção do espaço**. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1976. p. 48-71.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EDUSP, 2006.

CABRAL, Cristiano Apolucena; PASSOS, Luiz Augusto. Experiências e comunicações fenomenológicas de camponeses e camponesas: aprendizagens constituídas entre território e linguagem.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.
In: SOUZA SANTOS, Boaventura de (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.