



ISSN 1984-4891

# OBSERVATORIUM

REVISTA ELETRÔNICA DE GEOGRAFIA

## POR UMA GEOGRAFIA ANTICOLONIAL

A DETERMINAÇÃO DO ESPAÇO E OS MASSACRES COLONIAIS

Lorenzo Martins Staduto<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo tem por pretensão demonstrar o desenvolvimento conceitual filosófico da categoria geográfica *espaço*. Na primeira parte é abordado dialética hegeliana entre saber do sujeito e a “verdade” do objeto como componente essencial do objeto geográfico indicado por Milton Santos. No segundo item, abordamos o processo de colonização como uma violência geossistêmica. E, na última parte, será uma exposição do “estado de arte” da racionalidade dos primeiros colonizadores – o saber do sujeito cristã-mercantista em transição para o sujeito moderno – e as consequências do primeiro século de colonização na América (1500-1600)

**PALAVRAS-CHAVE:** Geografia; Espaço; Dialética; Anti-colonial.

### ABSTRACT

The objective of this article is to demonstrate the conceptual philosophical development of the geographical category of space. The first part discusses the Hegelian dialectic between the subject's knowledge and the object's 'truth' as an essential component of the geographical object, as indicated by Milton Santos. In the second section, we approach the process of colonisation as a geosystemic violence. The final section presents the 'state of the art' of the rationality of the first colonisers – the knowledge the Christian-mercantile subject in transition to a modern subject holds – and the consequences of the first century of colonisation in America (1500-1600).

**KEYWORDS:** Geography; Space; Dialectic; Anti-colonial.

----- Introdução na página seguinte -----

<sup>1</sup> Graduando em Geografia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [lstaduto@ufu.br](mailto:lstaduto@ufu.br)

## INTRODUÇÃO

O presente artigo compreende o segundo capítulo, ainda em produção, do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Geografia Licenciatura. O texto tem por objetivo geral discutir a dialética entre as representações e o representado. Especificamente, a dialética entre a externalidade radical material-sensível – o *ob-jeto* (aquilo que está adiante, defronte ao sujeito; a opção de escrita é para reforçar a diferença) –, as representações do *ob-jeto* para o sujeito – o *objeto* – e o *sujeito* – referencial primordial na determinação da diferença.

A metodologia utilizada foi de análise qualitativo de fonte primarias, secundarias e terciarias sobre a dialética entre objeto e ob-jeto, estudos entre as relações humanos e não-humanos e sobre a composição conceitual do espaço.

No primeiro item aborda a posição da Geografia e, portanto, do objeto geográfico como campo privilegiado na verificação da “verdade”. A “verdade”, aqui, será apreendida pela metodologia dialética entre o saber do sujeito e a “verdade” do objeto exposta por Hegel, na *Fenomenologia do Espirito* (2014 [1807]) e na *Filosofia do Direito* (2022 [1820]), cujo faz parte essencial na apreensão miltoniana sobre a totalidade geográfica. Assim, como a Teoria do valor marxiana está presente, em especial, para compreender o sentido exposto por Hegel na compreensão sobre a “verdade” do objeto. A posição privilegiada é considerada a convergência dos diferentes saberes, ou campos científicos (Física, Química, Geologia, Ciências Sociais, Economia...), na produção de um próprio campo, a saber, a Geografia como uma ciência que transcende o narcisismo moderno, pois se debruça sobre uma sociabilização *mais-que-humana*.

No segundo item – *O que é?* – é guiada pela exposição do que está posto adiante – isto é, a paisagem – e o processo resultante dos ob-jeto e objetos compositores da totalidade geográfica. A colonização considerada um processo de “alienação ecológica” (TSING, 2019; 2021) determinante na formação identitária do *sujeito* e do *objeto* contemporâneo. A dúvida *o que é?* traduz a disputa sanguinária e ecológica sobre a auto-determinação das diversas cosmovisões tanto o sujeito que indica quanto do objeto indicado.

No ultimo item *Choque extramundano*, através dos estudos de Todorov e Greenblatt que analisam o discurso dos primeiros colonizadores e dos primeiros

contatos com o “Novo Mundo”, afim de analisar como a cosmovisão cristão-mercantilista – o saber do sujeito colonizador – lidou com o desconhecido, ou o Outro. Doravante, é feito o “estado de arte” dos impactos do primeiro século da colonização (1500-1600). A crítica comum se limita a considerar o contato entre o “Novo” e “Velho Mundo” definido entre aspas: a “descoberta”, contudo é insuficiente e lesado, pois oculta a verdade histórica da realidade do acontecido; as diversas comunidades e territórios ameríndios foram “assimilados” devido a estrutura de cosmovisão dos colonizadores, não houve para o colonizador algo a ser “descoberto”, mas assimilado o Outro como um Mesmo inferior.

### **O PRIVILEGIO DA GEOGRAFIA: A TOTALIDADE DO OBJETO GEOGRÁFICO**

A “verdade” para Hegel é processual, no sentido de não ser uma “teoria formal e prescritiva” (PIPPIN, 2008, p. 236, tradução própria), segundo Hans, “não está suspensa no ar” (HEGEL, 2022 [1820], §2 ad., p. 153-154). A analogia de Hans referência a concepção platônica do Mundo das Ideias ou das Formas, no qual o *deve-ser* (o ideal, no sentido cotidiano de idealizar/ado) já é formalizado, portanto, haveria uma “verdade” *transcendental* por detrás das representações, inclusive para além do meio cognoscível das representações: há “algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede” (PLATÃO, 1949, p. 315).

Este “algo mais” indicado por Platão e conservado até Kant é tema central para Hegel e, faz parte essencial, na formulação d’*O Capital*, de Marx:

“De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma” (MARX, 2011b, p. 205).

De forma hegeliana, Marx responde, o segredo da mercadoria é reter o sistema referencial e, assim, a totalidade em torno de si - espelhar-se radicalmente sobre o objeto de experiência ao ponto de ele próprio se tornar “objeto em si” - as mercadorias – que compõem e forma a totalidade espacial:

*(...) as formas sociais não-geográficas tornam-se, um dia ou outro, formas sociais geográficas. A lei, o costume, a família acabam conduzindo ou se relacionando a um tipo de organização geográfica. A propriedade é um bom exemplo porque é, ao mesmo tempo, uma forma jurídica e uma forma espacial. A evolução social cria de um lado*

*formas espaciais e de outro lado formas não-espaciais, mas, no momento seguinte, as formas não-espaciais se transformam em formas geográficas.* (SANTOS, 2006 [1996], p. 48, grifo nosso)

A configuração [*Gestaltung*<sup>2</sup>] do enigmático é justamente o modo de apresentação de reter, em suas entranhas, o “sentido dos hieróglifos”: “a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem” (MARX, 2011b, p. 209).

A configuração (*Gestaltung*), segundo Marcos Müller (HEGEL, 2022, N 46 p, 152), é “A configuração é o modo do ser-aí, isto é, do existir imediato de uma determinação conceitual ou momento lógico do conceito, enquanto conceito determinado”. Isto significa que no capitalismo o “existir imediato” é determinado e reconhecível somente quando na *forma-mercadoria*, ou seja, há uma fixação permanente do campo simbólico em *ob-jeitos concretos sensíveis*. Tal qual na linguagem enquanto ob-jeito comunicativo é moldado para reconhecer e interpretar na *forma-mercadoria* a determinação do ob-jeito. Assim, a comunicação entre o sujeito que existe e o ser-que-poderá-existir é sempre-já mediado pelo papel determinado socialmente, trata-se da dialética entre a “estrutura” e “superestrutura”.

Platão estava certo – com a condição de que não haja ninguém (nenhum sujeito observante) na caverna. A caverna, antes, projeta a si mesma (toda a sua maquinaria) na tela: o teatro das sombras funciona como autorrepresentação (automodelo) da caverna. Em outras palavras, o próprio sujeito observante também é uma sombra, resultado do mecanismo de representação: o Self representa o modo em que o organismo humano vivencia a si, aparece para si, e não há ninguém atrás do véu da autoaparência, nenhuma realidade substancial (ZIZEK, 2006, p.214, grifo do autor)

É igualmente pelo processo de retirada (in)consciente do *devoir* do sujeito enquanto ativo – o reconhecimento das consequências das causa-de-si no *devoir* - que ocorre a transferência do *devoir* ao objeto de experiência e, assim, a construção de um processo de interação consigo enquanto uma identidade que vem de fora, externa, ou como *objeto em si*. O caráter randômico no capitalismo é ele próprio um agendamento econômico-social - vide os dito cujo “desastres ambientais/ecológico” são sempre já calculados pela razão do lucro como ocorrido em Brumadinho e Mariana (MG), em 2019, Naomi Klein (2008) denomina esta expressão de “capitalismo de desastre”. As

<sup>2</sup> “A configuração é o modo do ser-aí, isto é, do existir imediato de uma determinação conceitual ou momento lógico do conceito, enquanto conceito determinado. Ela é, na apresentação dialética do desenvolvimento do conceito, e significa o modo como esta, mediante a organização do múltiplo empírico, aparece ou se configura enquanto fenômeno na efetividade, como um todo dotado de estrutura externas” (HEGEL, 2022, N 46 p, 152)

experiências não são aleatórias, todas elas são produtos de um agendamento econômico e social.

Um dos pontos centrais de diferença entre Kant e Hegel, segundo Pippin (2008), é a negação de um local de reclusão da mente (*mens*) que seja puramente imaterial. A condição imposta por Zizek para Platão de não haver o “sujeito observante” é, pois, o gesto hegeliano de conceber o próprio “eu” sendo já uma representação e, portanto, já em atividade de auto representação. Em outros termos, o “eu” que se relaciona com a “caverna” já é em si uma representação da “caverna”, o “eu” se percebe sendo mais uma entre as “sombas” já projetadas, e não um “sujeito observante”, visto que está integrado à caverna:

Hegel tenta reformular a própria noção de subjetividade, atacando praticamente todos os pressupostos pós-cartesianos, negando que a consciência seja "privada", "interior" ou "espectadora" de si mesma e do mundo, e afirmando que ela é, num sentido especial do termo, "comunitária", "pública" e até socialmente interativa. (PIPPIN, 2008, p. 36, tradução própria)

Ademais, Pippin (2008) é concordante com Brandom (1999, p. 170) no caráter da reciprocidade comunitária no processo formativo do “eu” hegeliano e adiciona “objeto em si” também já está em processo de reconhecimento e interação, desta forma relativiza o que está posto na exterioridade radical:

A atitude prática de tomar ou tratar algo como capaz de assumir compromissos e ser responsável pelos seus atos - no sentido articulado pelos conceitos, isto é, o sentido em que pelo menos parte daquilo com que se está comprometido ou pelo qual se é responsável é ser capaz de dar razões - Hegel chama "reconhecimento" [*Anerkennung*]. A ideia central que estrutura a compreensão social de Hegel dos "eus" é que estes são sintetizados pelo reconhecimento mútuo. Ou seja, ser um eu - um locus de compromisso conceptual [*conceptual*] e de responsabilidade - é ser tomado ou tratado como um por aqueles que se tomam ou tratam como um: ser reconhecido por aqueles que se reconhecem. *Os seres meramente biológicos, sujeitos e objetos de desejos, tornam-se seres espirituais, tomadores (e atribuidores) de compromissos, ao serem ao mesmo tempo sujeitos e objetos de atitudes reconhecetivas [recognitive attitudes].* Ao mesmo tempo e pelos mesmos meios que os "eus", neste sentido normativo, são sintetizados, o mesmo acontece com as comunidades, enquanto conjuntos estruturados de "eus" que se reconhecem e são reconhecidos uns pelos outros. *Tanto os "eus" como as comunidades são estruturas normativas instituídas pelo reconhecimento recíproco.* (BRANDOM, 1999, p. 170, tradução própria, grifo próprio)

Essa posição de Hegel no qual integra a produção do “eu” numa sociabilidade para além da humana – pois, com aquilo substancializado como “objeto externo” que

representa radicalmente o “não-eu” - é a resposta dialética, segundo Zizek (2006, p. 216), para impotência e nulidade do “eu” cartesiano e pós-cartesiano formado a partir do *cogito*, no qual “reduziu ao mesmo tempo toda realidade, inclusive a vida, a *res extensa*, campo da matéria que obedece a leis mecânicas”.

Na contramão, este pensamento é igualmente nocivo para classe dominante, todavia em intensidades diferentes. A redução da forma “tradicional” da dominação e, portanto, no contexto histórico-material, a capacidade de destruição militar-bélica (a primeiro momento pela colonização europeia e, posteriormente, os países do “Norte do Mundo”) passa a ser integrado há nova forma de expressão do confronto, pela codificação do poder pela expressão numérica da forma-mercadoria, no qual ascende pelas limitações da forma tradicional disputa e pela emergente . Para além da competição entre as “super potencias” passar a regida pela ordem mercadológica, a nível individual a forma-dinheiro ser também expressão do poder, implica na atribuição de valores iguais de todos os sujeitos pela forma-mercadoria. Com efeito, tratar-se-ia a imposição do “devir-negro do mundo” (MBEMBE, 2018), isto é, a subjugação inclusiva das classes dominantes a “caverna do capitalismo” promovido pelo neoliberalismo.

O recurso do refúgio do sujeito à um “aespaço” (não-espaco) é radicalmente recusado por Hegel, pois a própria possibilidade de pensar no “eu” o integra numa totalidade como parte do “ob-jeto pensado”: “Essa linha de raciocínio – a consciência como um excesso, um excedente da totalidade física – é enganosa, já que tem de evocar uma hipérbole sem significado: quando imaginamos o Todo da realidade, não há mais nenhum lugar para a consciência (e a subjetividade)” (ZIZEK, 2006, p. 223).

(...) o humanismo caracteriza o pensamento do Renascimento, que louvava o homem como pináculo da criação, o termo mais elevado na cadeia de seres criados, enquanto a modernidade propriamente dita só ocorre quando o homem perde seu lugar privilegiado e é reduzido somente a mais um elemento da realidade – e *correlato a essa perda de privilégio é o surgimento do sujeito como vazio imaterial puro, não como parte substancial da realidade* (ZIZEK, 2006, p. 217, grifo nosso).

A causa da “perda” na modernidade é a destituição da humanidade da posição de “senhor do mundo” sustentada pela cosmogonia cristã, segundo Freud (2010 [1917]) descreve-a sendo um “golpe cosmológico”. A “primeira ferida narcísica” causada pela revolução copérnica destitui a humanidade, em geral, e, particularmente, o *sujeito* – homem branco cis hetero... – do centro da razão cosmogônica da materialidade: “A

perda do sujeito se daria na própria coisa que começou por possuir, e que agora absorve o senhor que havia pensado controlá-la” (SANTOS, 2006 [1996], p. 58).

É importante, antes de continuar, ressaltar que as “feridas narcísicas” foram todas operadas por europeus, inclusive a “quarta ferida” – a ecológica –, mencionada por Latour (2020, p. 93) e, também, “ferem” muito mais a percepção narcisista do europeu. Como Viveiro de Castro (2015) demonstra, a constituição da relação do ameríndio com o Outro é diversa, tal consideração põem em questão a noção de “ferida” ser muito mais uma questão antropológica de ferir a constituição singular do *Eu*, e não universal, da mesma maneira, a constituição se mostra “ob-jeto em si” diversa e, portanto, particular aos diferentes “eus”.

A revolução copérnica viola a sociedade cristã epocal, a certeza que se havia nas leis, normas e nos fazeres eram assentados pelo “direito divino” é “perdida”: “O que está escrito em livros antigos não é mais suficiente. Pois onde a crença estava instalada há mil anos, agora se instala a dúvida” (BRECHET, 1943 apud in LATOUR, 2020, p. 93).

A derrocada do geocentrismo demonstra a forte capacidade criativa da *humanidade* na produção de explicações e justificativas de seus próprios atos até o ponto de inversão em que os atos se tornam obrigações externas, isto é, a própria “caverna”/“refugio” do europeu-colonizador se coloca: “O universo infinito, a evolução milenar, o inconsciente tortuoso... ora, tudo isso nos libera: enfim, saímos do nosso buraco!” (LATOUR, 2010, p. 93).

O heliocentrismo revela a lacuna entre a cognição e produção da externalidade projetiva do sujeito – as representações – e o “ob-jeto em si” – a externalidade radical. O ob-jeto de experiência designa o espaço entre as representações – objeto – e do “ob-jeto em si”, ou seja, é o ob-jeto que “aparece” das relações sociais. Serres, em *The parasite* (1982, p. 225, tradução própria), captura está relação entre a representação do ob-jeto e do “ob-jeto em si”: “Este quase-objeto não é um objeto, mas, entretanto, o é, visto que também não é um sujeito, pois está no mundo; é também um quase-sujeito, pois marca ou designa um sujeito que, sem ele, não seria um sujeito”.

O heliocentrismo coloca (de forma até literal) no centro de universo o questionamento sobre a realidade e o Real - ou ainda, como exposto na *Fenomenologia do Espírito*, o saber do sujeito e a verdade do ob-jeto -, a interpretação da realidade gradualmente passam a ter a necessidade de comportar no centro da existência algo que não seja a si mesmo: o heliocentrismo promoveu o olhar para além da “caverna”,

pois o Sol lá está ininterrupto e pronto para ser promovido como uma “entidade” mais-que-viva, pois é dela que provem a vida, fora dos alcances da humanidade.

Como demonstra Serres há uma diferença mínima móvel entre as posições do sujeito e do ob-jeto, seja no geocentrismo ou no heliocentrismo, o “Sol” como *objeto* é compositor inegável da paisagem, nem portanto fosse em quase absoluto entidades diferentes por mais que fossem o “mesmo” ob-jeto. A mobilidade é a causa da impossibilidade da captura de uma verdade imutável, pois a discussão não é sobre se existe uma realidade, se tudo é fruto da mente ou se Deus é bom ou um falseador, mas sobre os parâmetros e utilização destes para afirmar sobre a realidade. A razão da mobilidade é diretamente decorrente de que os parâmetros para afirmar a realidade serem absolutamente relativos à realidade.

A verdade ser processual significa o que lhe confere o estatuto de ser “verdade” é a própria processualidade. Se, tudo que seja são pontos de vistas diferentes e o que considerado “inacessível” é determinado pela incapacidade de um ponto de vista estar sempre já referenciado a si mesmo (já sendo ele um ponto), tampouco deixam de participar da totalidade. Pois, os diferentes arranjos sobre sujeito e ob-jeto constroem a totalidade assim a “verdade” é não-*Todo*, no sentido ela deva contemplar a admissão dos múltiplos pontos de vista e ser assim móvel, por ser múltiplos (re)posicionamentos.

O objeto parece, de fato, para a consciência, ser somente tal como ela o conhece. Parece também que a consciência não pode chegar por detrás do objeto, [para ver] como ele é, *não para ela*, mas como é *em si*; e que, portanto, também não pode examinar seu saber no objeto. Mas justamente porque a consciência sabe em geral sobre um objeto, já está dada a distinção entre [um momento de] algo que é, *para a consciência*, o *Em-si*, e um outro momento que é o saber ou o ser do objeto *para* a consciência. O exame se baseia sobre essa distinção que é uma distinção dada. Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deva então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber. (HEGEL, 2002, p. 79 §85)

O gesto de Serres indica uma dupla inscrição e, também, portanto, uma dupla recusa no *ob-jeto de experiencia*, porque a diferenciação do sujeito-objeto já é demarcada pelo processo de transição e negação do ob-jeto no subjetivo e do sujeito no objetivo ao passo que gera a diferenciação. Da mesma forma que Hegel (2022 [1820], §4ad., p. 167) aponta o comportamento teórico inicia na interiorização da

atividade e sensibilização do mundo, ou da exterioridade; já o pratico, “ao contrário, no pensamento, no próprio eu, e aparece antes de tudo como oposto [ao mundo] (...) enquanto ajo, eu me determino e determinar-me significa, precisamente, por uma diferença”<sup>3</sup>.

A exterioridade está no centro do sujeito, mais precisamente seria dizer que o “externo” é o íntimo do sujeito – o *êxtimo*, neologismo de externo com íntimo. No centro do *eu* há Outro que é mais que simples oposição por ser causa do reconhecimento do *eu*, Lacan constata esta relação pelo simples fato da “linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental” (LACAN, 1998, p. 496), assim a estrutura do inconsciente é formada pela estrutura linguística.

A aproximação de Hegel, Serres e Lacan se dá no fato de não posicionarem o sujeito e o ob-jeto como posição inicial do processo, porque invertem a lógica e posicionando-os como resultado do próprio processo e, conseqüentemente, ser a totalidade das relações: “O processo dialético hegeliano não é um círculo fechado em si no qual as coisas realizam seu potencial e se tornam o que sempre-já foram? O próprio Hegel não enfatiza que, em si, o começo do processo já é o fim?” (ZIZEK, 2006, p. 106).

Tal qual analisa Eidelszein, em *El origen del sujeto en psicoanálisis* (2021), as origens do sujeito se dão na mesma ordem da cosmologia do Big Bang: “Este início absoluto não exige a negação do que precedeu, o que não é, nos termos deste modelo teórico, contraditório; é apenas que o que precedeu perde qualquer efeito causal sobre o que sucedeu ao Big Bang” (EIDELSZTEIN, 2021, p. 18, tradução própria).

A ordem temporal concreta/material do espaço é o “tempo como simultaneidade” (SANTOS, 2006 [1996], p. 104). O espaço é formado tanto pelo acúmulo do passado – o “um que-já-foi” (HEGEL, 2014 [1807], §106, p. 91) – quanto

<sup>3</sup> “'Eu' é o pensar e, igualmente, o universal. Se eu digo 'Eu', abandono nesse dizer toda particularidade, o caráter, as determinações naturais, os conhecimentos, a idade. O eu é inteiramente vazio, puntiforme, simples, porém ativo nessa simplicidade. A pintura colorida do mundo está diante de mim; eu estou em frente dela e suspende neste comportamento a oposição, torno este conteúdo meu. O eu está em casa no mundo quando ele o conhece, mais ainda, quando o concebeu. O comportamento prático começa, ao contrário, no pensamento, no próprio eu, e aparece antes de tudo como oposto [ao mundo], porque ele estabelece em seguida uma separação. Enquanto eu sou prático, ativo, isto é, enquanto ajo eu me determino e determinar-se significa, precisamente, pôr uma diferença. Mas estas diferenças que eu ponho são todavia minhas, as determinações cabem a mim, e o fins ao quais sou impelido pertencem a mim. Ora se eu também exteriorizo essas determinações e diferenças, isto é, se as ponho no assim chamado mundo externo, elas permanecem, contudo, minhas: elas são aquilo que eu pratiquei, que eu fiz, elas portam vestígios do meu espírito” (HEGEL, 2022 [1821], §4 ad, p. 167).

Comentado [LS1]: Colocar citação na referencia

pelo “o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando” (LACAN, 1998, p. 301)<sup>4</sup>. Isso é, a temporalidade geográfica não concebe o espaço como “receptáculo da história, mas condição de sua realização qualificada” (SANTOS, 2006 [1996], p. 82).

A totalidade miltoniana é, segundo o próprio autor, a Ideia hegeliana, pois compreende que a “totalidade está em perpétuo movimento” (SANTOS, 2006 [1996], p. 79) em constante negação de si mesmo. Esse caráter da “totalidade como latência” (SANTOS, 2006 [1996], p. 80) é a razão da simultaneidade do tempo no espaço e, por isso, trata de um “conjunto indissociável de objeto e ações”, pois as ações são realizadas e realizam ob-jetos que determinam e possibilitam as ações.

A temporalidade é concebida pela reinscrição incessante da potência/possibilidade particular de cada ob-jeto frente a universalidade do ato dos atores (que por sua via, são igualmente ob-jetos). A reflexão de Eideltszein (2021) é significativa por demonstrar que no *agora* é muito mais que um acúmulo do passado, pois sua sustentação não depende do conteúdo pretérito, mas das condições presentes para realização do futuro, pois a forma já é concreção de finalidade engajadas entre si: “O tempo será considerado por Lacan como reversivo, o que implica: 1) um tempo circular, 2) a perda do presente e 3) a anterioridade lógica do futuro em relação ao passado” (EIDELSZTEIN, 2021, p. 5, tradução própria).

O Big Bang retrata a reinserção do tempo não como algo que já passou, mas na função de “futuro anterior”, isso é pela realização do presente e do futuro, pelo valor social das relações *humanas* e *não-humanas* definidas pela contingência da atualidade do *agora*.

A conclusão do Eideltszein (2021) vai de encontro com a de Žižek (2006, p. 45): “Cada campo da ‘realidade’ (cada ‘mundo’) é sempre-já emoldurado, visto através de uma moldura invisível”, porque a inserção do sujeito particular no mundo é sempre um duplo “designa a subjetivação, a dependência da realidade para com a sua constituição subjetiva; enquanto a segunda parte traz um complemento materialista e reinscreve o sujeito em sua própria imagem sob o disfarce de uma mancha” (ŽIZEK, 2006, p. 29), esta perspectiva congrua ambos autores com Serres:

A guinada propriamente lacaniana da história seria que, para nós, dentro da caverna, o Real do lado de fora só pode se mostrar como

<sup>4</sup> “O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando” (LACAN, 1998, p. 301).

*sombra de uma sombra*, como lacuna entre diferentes modos ou domínios de sombras. Portanto, não é simplesmente que a realidade substancial desaparece na inter-relação das aparências; o que acontece nessa mudança é antes que a própria irredutibilidade da aparência ao seu suporte substancial, à sua “autonomia” em vista dele, engendra uma Coisa só sua, a verdadeira “Coisa real”. (ZIZEK, 2006, p. 214)

A “sombra de uma sombra” mencionada por Zizek é uma analogia evidente a noção hegeliana do “espírito do meu espírito” (HEGEL, 2022 [1820], §4ad., p. 167), o movimento para Hegel não trata de opor as questões epocais frente a um passado místico pré-sociabilização da humanidade, no qual haveria um contato “puro” com a realidade, mas de compreender as condições presente em movimento de efetivação das potencialidades/possibilidades.

O “espírito do meu espírito”, ou a “sombra de uma sombra”, é este duplo engajamento que aparenta contraditório, pois uma figura retém de uma história passada, mas esta é completamente relativa ao reconhecer o passado da história, visto que se está como ser-aí o faz presente no *aqui-e-agora*. Esta figura “contraditória” é similar a ideia de “segunda natureza”, cujo Marx resgata em Hegel, do sujeito radicalmente relacionada consigo mesmo (BRAVARESCO, 2020).

Os ob-jeto geográficos possuem uma temporalidade específica: a história do espaço é sempre de existência imediata. Não obstante se funda em torno da categoria paisagem como ob-jeto central de estudo. As continuidades e descontinuidades se fazem no espaço de forma imediata, contudo a interpretação dos sujeitos é absolutamente relativa e fundamental. A contingência da imediaticidade do ob-jeto geográfico lhe faz por ser testemunho da produção, isto é, comporta-se diferentes ob-jetos de história e necessidades próprias de momentos diferentes, mas, antes de tudo se fazem no presente e suas ações por mais que sejam pensadas do “passado” para um “futuro”: “o tempo do lugar, o conjunto de temporalidades próprias a cada ponto do espaço, não é dado por uma técnica, tomada isoladamente, mas pelo conjunto de técnicas existentes naquele ponto do espaço” (SANTOS, 2008, p. 30).

Para os ob-jetos geográficos as transformações são centrais na análise devido a peculiaridade do tempo do ob-jeto geográfico, pois ob-jeto é causa do *aqui-e-agora*. Por mais que a concreção, ou efetivação, ocorra a posterior (o “futuro” seja produzido no “passado”) - o “futuro anterior” -, no tempo geográfico o que prevalece é uma certa *atemporalidade* em decorrência de estar em simultaneidade com a ação, pois ele é tanto *meio* das ações quanto seu resultado. A *atemporalidade* devida o fato da

**Comentado [LS2]:** SANTOS, M. Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e Meio Técnico-Científico. 5ªed. São Paulo: Edusp, 2008

universalidade do presente é indicado pela dupla significância de tempo e espaço, a referencia temporal do *presente* é realizado por estar *aqui* e se está *aqui*, está *agora*, por isso *aqui-e-agora*.

Por mais retorico que aparenta, esta relação é fundamental, pelo fato das multitemporalidades existentes no espaço apesar de “aprisionar” por sempre representar finalidade anteriormente pré-escritas, os põem em tensão continua de participar de dinâmicas sempre “novas” entre o que estão presentes. Em suma, o espaço é ao mesmo tempo continuidade e descontinuidade, o que faz fundamental é o ponto de referência. Tanto as produções humanas, como prédios, casas pontes etc. quanto as não-humanas, são iniciadas num passados devido a condições específicas, mas estão no *aqui*, se fazem significantes no *agora*.

Como retratado por Eideltszein (2021, p. 11, tradução propria) “Lacan rejeita a possibilidade de que haja primeiro um significante, ao qual se junta um segundo e depois os outros aparecem juntos”; pois não há um espaço inexistente da mesma forma a cadeia de significantes já significa seu limite. Isso significa apenas que a estrutura linguística enquanto estrutura correlacional de significantes – um significante é o preenchimento da falta-de<sup>5</sup> do outro significante, ou “um é o que o outro não é” – é sempre já completa para si mesmo, a falta-de. Ou seja, na relação sujeito-objeto aparece a si – sujeito-objeto - como Todo relacional de uma situação: a “moldura dentro da ‘realidade’ está sempre vinculada a outra moldura que emoldura a própria ‘realidade’” (ZIZEK, 2006, p. 45).

A noção de totalidade é uma das mais fecundas que a filosofia, clássica nos legou, constituindo em elemento fundamental para o conhecimento e análise da realidade. Segundo essa ideia, todas as coisas presentes no Universo formam uma unidade. *Cada coisa nada mais é que parte da unidade, do todo, mas a totalidade não é uma simples soma das partes. As partes que formam a Totalidade não bastam para explicá-la. Ao contrário, é a Totalidade que explica as partes.* A Totalidade B, ou seja o resultado do movimento de transformação da Totalidade A, divide -se novamente em partes. As partes correspondentes à Totalidade B já não são as mesmas partes correspondentes à Totalidade A. São diferentes. As partes de A ( $a^1, a^2, a^3 \dots a^n$ ) deixam de existir na totalidade B; é a Totalidade B, e apenas ela, que explica suas próprias partes, as partes de B ( $b^1, b^2, b^3 \dots b^n$ ). E não são as partes  $a^1, a^2, a^3 \dots$  que se transformam em  $b^1, b^2, b^3 \dots$ , mas a totalidade A que se transforma em totalidade B. (SANTOS, 2006 [1996], p. 74, grifo nosso)

<sup>5</sup> “Se o que tem falta de [algo] não está, ao mesmo tempo, acima do ser ter-falta-de, então o faltar não é para o mesmo um faltar. Para nós o animal é algo falto, para si, não” (HEGEL, 2022 [1821], §8 ad., p. 182).

Santos (2006[1996], p. 74), do mesmo que jeito Eideltszein (2021) e Žizek (2006) chegam à conclusão de Lacan, concorda com o fundamento aristotélico do “Todo é maior que a soma de suas partes”: “Assim, no momento B, imediatamente consecutivo ao momento A, o *Todo é diferente do Todo anterior*. Mas trata-se de outra entidade? Ou estaremos diante da mesma sociedade em movimento?” (SANTOS, 2006[1996], p. 74, grifo nosso). A mudança de um conjunto para outro é a realização conjunto anterior, o conjunto B representa a realização do conjunto A, isto é, o conjunto A se torna faltoso em relação ao conjunto B, porque na totalidade ulterior se inclui o movimento das partes. A “totalidade” de A para B é incompleta na medida que “Tem de haver um não-Todo, uma lacuna, um buraco na própria realidade, preenchido pela experiência fenomenal” (ŽIZEK, 2006, p. 261), fundamentalmente, trata do movimento ressaltado por Santos.

Mas de que maneira isto constitui uma posição privilegiada a Geografia? Sobre este ponto Milton Santos (2006 [1996], p. 39) se faz preciso: “O espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá”. Isto é, o *Espaço* é sempre-já apresentado como resultante da dialética entre o “ob-jeto em si” e as “representações” igualmente a dialética das possibilidades e efetivações: “o materialismo verdadeiramente radical é, por definição, não reducionista: longe de afirmar que ‘tudo é matéria’, ele confere aos fenômenos ‘imateriais’ um não ser positivo específico” (ŽIZEK, 2006, p. 222). Na verdade, a Geografia confere a essa dialética entre o *ob-jeto* e o *objeto* um corpo, uma admissão de um devir *mais-que-humano*.

A Geografia, por excelência, apreende a contradição entre sujeito-objeto pela forma sociedade-natureza, melhor dizer: a Geografia é a figura científica da admissão da lacuna autocoincidente do sujeito; e por esta razão é cindida entre Geografia Natural e Geografia Humana, pois apreende seu ob-jeto paradoxalmente como excesso e falta, preenchido e vazio: o sujeito para a Geografia “se descobre incluído na série da qual queria manter distância” (ŽIZEK, 2006, p. 298). O ob-jeto geográfico não é apenas a sociedade como na ciência sociais, tão pouco é o espaço físico das ciências naturais, pois está inscrito sobre a dinâmica dialética entre os ob-jetos “naturais”/ob-jetos culturais e ações naturais/humanas (SANTOS, 2006 [1996], p. 47)

Os objetos que interessam à Geografia não são apenas objetos moveis, mas também imóveis, tal uma cidade, uma barragem, uma estrada de rodagem, um porto,

uma floresta, uma plantação, um lago, uma montanha. Tudo isso são objetos geográficos. Esses objetos geográficos são do domínio tanto do que se chama a Geografia Física como do domínio do que se chama a Geografia Humana e através da história desses objetos, isto é, da forma como foram produzidos e mudam, essa Geografia Física e essa Geografia Humana se encontram.

Para os geógrafos, os objetos são tudo o que existe na superfície da Terra, toda herança da história natural e todo resultado da ação humana que se objetivou. Os objetos são esse extenso, essa objetividade, isso que se cria fora do homem e se torna instrumento material de sua vida, em ambos os casos uma exterioridade. (SANTOS, 2006 [1996], p. 46)

A definição miltoniana do espaço como “como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações” (SANTOS, 2006 [1996], p. 12), soluciona a questão emblemática da filosofia para a Geografia: “ou a subjetividade é uma ilusão ou a realidade é *em si* (e não só epistemologicamente) não-*Todo*” (ZIZEK, 2006, p. 223), uma vez que analisa o re-posicionamento do sujeito em na dinâmica mais íntima de si mesmo, isso é, para consigo mesmo no Outro, no *espaço*. Milton Santos (2006 [1996], p. 76) na consideração sobre a totalidade descreve-a:

A Totalidade está sempre em movimento, num incessante processo de totalização, nos diz Sartre. Assim, toda totalidade é incompleta, porque está sempre buscando totalizar -se. Tal evolução retrata o movimento permanente que interessa à análise geográfica: a totalização já perfeita, representada pela paisagem e pela configuração territorial e a totalização que se está fazendo, significada pelo que chamamos de espaço

O que é de privilégio da Geografia é o ob-jeto científico filosófico assentar-se sobre a contradição ob-jetiva: “Experimentar *na coisa* a inadequação entre o pensamento e a realidade empírica só pode significar mostrar, no interior do objeto da experiência, a defasagem entre signo e designado como modo de manifestação da essência do que se coloca como objeto” (SAFATLE, 2006, p. 30, grifo do autor).

## O QUE É?

A filosofia foi imbuída de uma carga pejorativa, em muito por culpa própria dos filósofos em pensar toda abstração em movimento contrário ao “desenvolvimento real”, por forjar o campo da *meta*- em oposição (e, em alguns casos, em confronto) com

o “concreto das coisas” (SANTOS, 2015, p. 3). Contudo, é pelo pensar filosófico que se faz a demonstração *conceito* cuja ciência toma como *dado*, não obstante a “forma” anterior da Ciências da Natureza é a Filosofia da Natureza.

A Geografia lhe concerne a discussão sobre o *sujeito* na medida que cada vez mais é inegável os impactos do modo de habitar humano na Terra, “as paisagens ditas ‘físicas’ são com efeito quase sempre amplamente remodeladas pela exploração antrópica” (BERTRAND, 1972 [1968], p. 141).

Na medida em que se nomeia-se a “ação antrópica” como causadora dos problemas ambientais, esta generalização oculta os verdadeiros agente e compartilha igualmente a culpa pela do caos ambiental. Ao colocar no “lugar comum” e “compartilhado” as consequências da hiper exploração da natureza e das pessoas; culpabiliza os explorados pela ação do explorador. Este ato é negacionista na medida que apaga a verdade histórica da violência colonial e capitalista, impondo a universalização do modo de ser e viver à História do colonizador. É negacionista, pois distribui um *status quo* de humano não respaldado na realidade.

Ao propor nomes como *Plantationoceno* ou *Capitaloceno* para o período geológico atual, Haraway (2016), precisa o sistema produtivo e, por conseguinte, a racionalidade envolta na causa do fenômeno da destruição ambiental. Ferdinand (2023, p. 79) usará o termo *Negroceno*, pois “designa a era em que a produção do Negro visando expandir o habitar colonial desempenhou um papel fundamental nas mudanças ecológicas e paisagísticas da Terra”.

Em *Por uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*, de Ferdinand (2023), é par complementar *A crítica da razão negra* (MBEMBE, 2018), pois as origens dos problemas ambientais sofridos têm a mesma raiz da *fratura colonial*, em geral, e *razão negra*, em particular.

O termo “Antropoceno” difundido por Crutzen e Stoermer (2020 [2000], p. 113) aponta que “as atividades da humanidade cresceram gradualmente ao ponto de se terem tornado numa significativa força geológica, morfológica”. O início do Antropoceno, segundo os autores, é em 1784, marcado pela invenção da máquina a vapor de James Watt. A intensificação da industrialização aumenta significativamente os gases do “efeito estufa” (o CO<sub>2</sub> em 30% e CH<sub>4</sub>, 100%); a extinção da biodiversidade

se multiplica em 10x ao que era; há liberação de SO<sub>2</sub> é dobrada, entre outros fatores estratigráficos citados no artigo.

Contudo, pesquisas mais recentes como a dos geógrafos Rossevelt (2014), Koch et al. (2019), Kaplan (2011), em especial Lewis e Maslim (2015) utilizando dos métodos de registros estratigráficos - GSSPs (*Global Boundary Stratotype Section and Points*) e GSSA (*Global Stratotype Age*) – rediscutem a periodização do Antropoceno: “No nível histórico, o *Plantationoceno* restabelece uma historicidade das mudanças ambientais globais sem apagar os fundamentos coloniais e escravagistas a globalização” (FERDINAND, 2022, p. 66)

A observação de Fanon (1968 [1961], p. 97-98) é crucial: “O regime colonial cristalizou circuitos, e a nação é obrigada, sob pena de sofrer uma catástrofe, a mantê-los. Talvez conviesse recomeçar tudo, alterar a natureza das exportações e não apenas o seu destino, interrogar o solo, o subsolo, os rios e – por que não? – o sol”. A radicalização de Fanon traz ao pensar a questão ontológica sobre o Espaço, em sua natureza de externalidade radical enquanto *ob-jeto sensível material* e na internalidade projetiva do *Eu*, isto é, na complexa dialética entre interno-externo e sujeito-objeto:

*A colonização significou a passagem de uma terra que venerava uma mãe para uma terra que venerava um pai. Essa sacralização foi a primeira função dos padres e dos diferentes religiosos que acompanharam a empresa colonial francesa. A sacralização cristã dessas terras não resultou na necessidade de preservá-las, e sim, ao contrário, permitiu sua exploração colonial. (...) Já não é apenas a evangelização do Caribe, mas também o habitar colonial que foi apresentado como a vontade de Deus. Tratava-se de um habitar colonial cristão. Como descreve André-Marcel d'Ans, especialista na história do Haiti, a paisagem foi “desindigenizada”. Após o genocídio dos ameríndios, todos que chegaram ao Caribe sabiam que havia existido uma Mãe Terra em outro lugar, fosse na Europa, na África, na Índia ou na China. Essas terras foram limitadas a serem apenas terras, apenas recursos. Elas tornaram-se terras sem manman.* (FERDINAND, 2022, p. 62, grifo nosso)

O problema apontado por Fanon explicita que a condição implementada pela colonização está “cristalizada”, ou seja, o período e consequenciais da colonização são concretas e integradas radicalmente no *ob-jeto* - na natureza (supra)sensível -, seja na forma fosseis humanos e vegetais encontrados na estratigrafia, nos acordos

econômicos desiguais internacionais (CHANG, 2002) ou em ob-jetos que compõem os espaço colonizados.

Por esta razão, Ferdinand (2022) abandona a somente a perspectiva de “impactos ambientais” para pensar a partir do “*matricídio do plantation*”: o “*imperialismo ontológico*, ou seja, a imposição de uma concepção singular do que são a Terra e seus existentes” (FERDINAND, 2022, p. 59). O que está em voga não é apenas a destruição das *arvores*, *rios* etc., mas também e, principalmente, marca uma disputa sangrenta sobre *o que é* e logo sobre *o que deve estar*, em suma, a disputa sobre o *aqui-e- agora*:

A herança da monocultura do café a céu aberto na América Latina é a *plantation* do Novo Mundo, patrocinada pela Europa, na qual as ecologias foram simplificadas para fazer uso do trabalho humano coagido, trabalho conquistado pela escravidão. *A simplificação das culturas foi construída para um sistema de alienação no qual não se esperava que os trabalhadores prestassem atenção a uma multiplicidade de ritmos de plantas. A plantation empacotou a alienação humana com alienação ecológica, na qual as plantas foram separadas das espécies associadas para uma reprodução forçada uniforme.* (TSING, 2021, p. 183, grifo nosso)

“O Antropoceno marca descontinuidades graves; o que vem depois não será como o que veio antes” (HARAWAY, 2016, p. 140). Não só o conhecimento perdido é impossível de ser recuperado pela interrupção da transmissão devido ao genocídio indígena, mas, igualmente, por outro lado, o *ob-jeto sensível material* no quais erguiam as práticas deixaram de existir.

As implicações coloniais são absolutamente geográficas, pois trata fundamentalmente da reconfiguração dos espaços colonizados, simbólica e fisicamente, pois onde havia *seu ob-jeto* passa a existir *ob-jetos do Outro*. Isto é, a instalação de uma nova totalidade geográfica, no qual as razões do ser são externas aos povos originários, inclusive passam a serem não mais povos originários para serem *povos colonizados*.

Não apenas os diversos *Eus* ameríndios e africanos dialeticamente constituído e participativo dos ob-jetos próprios é drasticamente interrompido, mas, igualmente, os não-humanos são forçados a constituírem uma nova totalidade espacial, a desempenhar um papel na novo paisagem e portar uma outra significância alienada: “Navios negreiros carregavam mais que corpos humanos. E a experiência de ser

transportada através do Atlântico – tão importante para as histórias humanas – foi igualmente importante para as histórias não humanas” (TSING, 2021, p. 186).

Subestima-se, da mesma forma, a ecologia colonial das ontologias raciais, que sempre associa racializados e colonizados aos espaços psíquicos, físicos e sociopolíticos que são os porões do mundo, quer se trate de espaços da não representação jurídica e política (o escravizado), de espaços do não ser (o Negro), de espaços da ausência de *logos*, de história e de cultura (o selvagem), de espaços do não humano (o animal), do inumano (o monstro, a besta) e do não vivo (campos e necrópoles), quer se trate de lugares geográficos (África, Américas, Ásia, Oceania), de zonas de hábitat (guetos, periferias) ou de ecossistemas submetidos à produção capitalista (navios negreiros, plantações tropicais, usinas, minas, prisões). Em contrapartida, a importância da preocupação com o meio ecológico e com os não humanos nas buscas (pós-)coloniais por igualdade e por dignidade permanece minimizada. *Fraturo*. (FERDINAND, 2022, p. 31)

A discussão sobre nomenclatura do período geológico atual - *Platantionoceno*, *Capitaloceno*, *Antropoceno* até mesmo *Negroceno* - é fundamental, pois começa e acaba na modelagem planetária (TSING, 2021, p. 178). A colonização representa o momento inaugural da relação de uma nova relação *sujeito-objeto*, de uma nova configuração do Espaço, não apenas conceitualmente dos *não-lugares*, mas, reciprocamente, a efetivação do *espaço colonizados*, da *paisagem colonial*, dos *territórios* e *regiões colonizados*, ou seja, da forçosa convergência - de início das Américas e de África e, posteriormente, a Ásia e Oceania – dos fazeres para o acúmulo de capital e lucro nas Metrópoles. São, especificamente, estas as articulações das negações que sustentam e dão razão de ser da colonização. Assim, a colonização se faz material e imaterialmente e alcança, infelizmente, a própria ciência geográfica até os dias presentes.

A figura da criatura do dr. Frankenstein, de Shelley (2004), é uma ótima imagem para compreender o novo Todo emergente da colonização. O monstro é formado por diversas partes desconectadas e diferentes entre si, forçada a estar juntas formando uma imagem de um Todo não-orgânico e artificial e, nem, portanto, morto ou vivo (ZIZEK, 2006). As partes do corpo da criatura são resultado de vilipêndios unidos e animados por uma “força misteriosa” que assusta até seu próprio criador e leitor.

A similitude entre o *Espaço colonizado* e o *Frankenstein* é além deste caráter de morto-vivo e alienação do produto(r) ressaltado por Michie (1990). A paisagem

colonial assim como a criatura é resultado de vilipêndio. Enquanto para o colonizador é apenas uma montanha com muita prata, ou uma árvore a ser cortada, na perspectiva ameríndia a figura da “árvore”, a exemplo, transborda à do colonizador. O *ob-jeto* conflitante entre o indígena e o colonizador é o *Espaço*, ou seja, a própria existência – ou “ob-jeto em si” – são divergentes “o outro do Outro [dos indígenas] não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo [dos europeus]” (CASTRO, 2015, p. 22).

A constituição da paisagem colonizadora é regida para extração e exportação; os *ob-jetos* que formam o *espaço colonizado* tem como “fim”, intenção, o lucro; a *totalidade geográfica colonial* é da potencialização e efetivação do colonizador.

Em *A natureza do espaço*, Santos (2006 [1996]) questiona a possibilidade do “espaço racional”: “o sonho de um meio artificial, funcionando como um laboratório ideal substituindo a natureza, sobre a qual se instala” (SANTOS, 2006 [1996], p. 204), ou seja, a solidificação total da *Naturschein* [“aparência de natural”] apontada por Marx e a completa submissão do espaço pela racionalidade capitalista. Apesar de Milton Santos estar pensando principalmente na globalização a partir da década de 1970, há de lembrar que o *plantation* é o protótipo: as paisagens foram homogeneizada e “renaturalizadas”, do Sul ao Norte da América, e África foi tornada local de extração “energética”.

A partir das relações coloniais e do modo de produção do *plantation*, há uma *fratura*, como aponta Ferdinand (2022), o imperialismo ontológico tem a significância radical sobre o *que é* e o *que está posto adiante*, sendo uma questão *pragmática*. Segundo Lewis e Maslim (2015p. 175):

Especificamente, a extensão transcontinental de pelo menos uma espécie do Velho Mundo para o Novo Mundo (banana, como fitólitos em sedimentos da América do Sul Central e tropical) e uma segunda espécie do Novo Mundo que se expande para o Velho Mundo (milho, como pólen preservado em sedimentos na Eurásia e África) juntas constituem uma assinatura única no registo estratigráfico. Esta expansão transcontinental - marcando estratigraficamente o antes e o depois de um evento - é comparável ao uso do aparecimento de novas espécies como marcadores de fronteiras noutras transições de épocas. Além de alterar permanente e dramaticamente a dieta de quase toda a humanidade, a chegada dos europeus às Américas também levou a um grande declínio no número de seres humanos. As estimativas regionais de população somam um total de 54 milhões de pessoas nas Américas em 1492, com estimativas recentes de modelagem populacional de 61 milhões de pessoas. Os números diminuíram rapidamente para um mínimo de cerca de 6 milhões de pessoas em 1650, devido à exposição a doenças transmitidas pelos europeus, à guerra, à escravatura e à

fome. A quase cessação da agricultura e a redução do uso do fogo que a acompanhou resultaram na regeneração de mais de 50 milhões de hectares de floresta, savana lenhosa e prados, com uma absorção de carbono pela vegetação e pelos solos estimada em 5-40 Pg em cerca de 100 anos.

No centro da gênese dessa nova reorganização do mundo, no “sentido forte, histórico, real”, o que *foi, é e será* está “escondido” e codificado pelas forma-dinheiro e forma-mercadoria são para além dos milhões de escravizados (e/ou submetidos sistemas “análogos” a escravidão), os diversos genocídios e a destruição da natureza<sup>6</sup>, o que se esconde é “verdade fisiológica” – a “dupla fatura colonial e ambiental, que separa a história colonial e a história ambiental” (FERDINAND, 2022, p. 23).

A colonização da América implicou no quase genocídio da população ameríndia e quase apagamento integral de toda remanência indígena na América. É incontornável o fato das instalações do que *é* a América hoje, só foi possível graças ao quase aniquilamento por completo do que *foi* a América antes de *ser* América.

As instalações coloniais são erguidas sobre a *finalidade* da colonização, na relação Metrópolis-Colônia; esta polaridade até então, segundo Cesaire, no *Discurso sobre o colonialismo* (1970 [1950], p. 18), havia sido não apenas autorizado como implementadas seguindo um complexo e sofisticado conjunto lógico paraconsistente - as leis, práticas, moral, ética etc. contraditórias. Mas é erguida sobre uma prática “embrutecida”, “descivilizadora” que nega ao *Outro* e o condiciona a ser *seu-ser-Outro* (ou o *outro do Mesmo*): “A alteridade do ameríndio é admitida sem rodeios, ainda que tenha sido *reduzida ao mesmo europeu*. O escravizado Preto é aquele cuja qualidade de outro humano foi negada. *Aquele escravizado não é o outro, ele é ‘o fora’*” (FERDINAND, 2022, p. 72, grifo nosso).

Algo está realmente em causa nesse nome, associado em primeira linha ao que chamamos de “homem”, na sua relação com o animal, e posteriormente de razão, na sua relação com o instinto. A expressão “razão negra” remete ao conjunto das deliberações sobre a distinção entre o impulso animal e a *ratio* do homem – sendo o negro o testemunho vivo da própria impossibilidade dessa separação. Pois, se nos ativermos a uma certa tradição da metafísica ocidental, o negro é um “homem” que ou bem não é realmente um de nós ou então não é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, não é o caso do negro, que preserva em si, ainda que de forma ambígua, a possibilidade animal. Corpo estrangeiro em nosso mundo, é habitado veladamente pelo animal. Debater a *razão negra* é, pois, retomar o conjunto de

<sup>6</sup> Coincidentemente, a natureza que antes pensava ser indestrutível e infinita, o verdadeiro “corpo-etéreo” possibilitado da tortura infinita, prova-se não conseguir suportar o nível exploração necessário a saciabilidade do “sujeito destinado do mundo”, o branco-europeu.

disputas acerca das regras de definição do negro; aquilo que permite reconhecê-lo; aquilo que nos leva a identificar o espírito animal que o possui; as condições nas quais a *ratio* pode penetrar e controlar essa *animalitas* (MBEMBE, 2018, p. 67)

Da mesma maneira que Hegel (2022 [1820], §2A, p. 154) afirma que não se pode extrair “nenhuma definição de *homem* [do Direito Romano], pois o escravo não poderia ser subsumido a ela”, não é possível retirar nenhuma definição sobre *humanidade* do período antropogênico que não seja *lesado*, há uma impossibilidade intrínseca, o conceito sempre aparecerá como faltoso/lesado. As determinações do direito e devires epocal contradiz o próprio conceito de *humano*, vide o *Code de Noir* (1685), aprovado por Louis XIV.

A definição do Antropoceno parte do princípio do crescente impacto da ação humana na Terra afete-a de forma global, alterando as dinâmicas do geossistema a ponto permanente e insustentável ao ecossistema. Por esta razão, há uma imprecisão no termo, as invasões e colonização europeia na América para além do que um marco temporal é marco biológico e geográfico e, justamente nisto, que lhe faz um marco temporal.

### **CHOQUE EXTRAMUNDANO**

Ao trazer à tona os impactos da colonização, a seguinte questão surge, trata-se de um fenômeno global antes da globalização. Primeiramente, deve ser enfatizado a Terra não é exatamente a morada *da* humanidade, no sentido de algo dado a *nós* ou muito menos de ser posse/propriedade. A noção da Terra de *morada para os humanos*, para além da dificuldade já apontada na identidade *ser humano*, há uma outra até mais fundamental, se falássemos do *fazer-Terra*, do processo histórico formativo da Terra e de seu futuro, certos aspectos são indiferentes a humanidade, existirá independente da humanidade.

A compreensão do contato entre América é essencial na escrutinação da racionalidade moderna, da compreensão da forma que foi lidado com o desconhecido. Todorov (2010) e Greenblatt (1992) são precisos neste ponto, diferente de qualquer outro contato com a alteridade, neste caso, trata de uma terra e de povos/civilizações plenamente desconhecida ao colonizador, que se impôs histórico e socialmente como o *Eu real*.

Virtualmente, todos os encontros antes registrados entre europeus e outras culturas ocorrem ao longo de fronteiras que eram até certo ponto porosas; isso significa

que todos encontros anteriores tinham sido, por pouco que fosse previsto. (GREENBLAT, 1992, p. 78).

Todorov (2010) e Greenblatt (1992) demonstram o processo de reconhecimento da alteridade indígena é construída sobre um narcisismo radical, cujo a compreensão do Outro (o ameríndio) se dá pela escuta de si mesmo, isto é, a interpretação da língua, dos corpos, dos objetos e dos territórios é construída sobre o que o colonizador crê que compreende do indígena, contudo “eles não estão no mesmo universo de discurso” (GREENBLATT, 1992, p. 84), a compreensão foi de simples assimilação<sup>7</sup>. Igualmente, aos indígenas o contato era de alteridade radical.

Sem nenhuma uma definição particular sobre o tipo de “conquista” planejada, Colombo chega em 12 de outubro 1492 a América, a baliza dos feitos é a do *discurso cristão-mercantilista* (GREENBLATT, 1992, p. 77). A mentalidade do colono é pré-moderna e se trata realmente de um conceito prévio sobre aquilo que se depara, o etnocentrismo dos europeus lhe faz ficar em choque pela não presença de elementos da Europa na América, ao invés de questionar-se o que havia presente neste “novo” lugar (TODOROV, 2010, p. 195).

A mentalidade formalista do colonizador, segundo Greenblatt (1992, p. 85), é caracterizado pelo esvaziamento do outro em *terra nullius* [“terra de ninguém”], as civilizações ali viventes não cumpriam os ritos, cerimônias ou até mesmo compreendiam o que era proclamado pelo invasor que por sua via, compreendia nesta ausência de comunicação (pois, de ambos os lados, houve compreensões dispares entre si), tratar-se-ia como *não-civilizado*, ou seja, de *bárbaros, negros da terra*.

Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os indígenas, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que dos corpos indígenas tivessem corpo (os animais também os têm); já os indígenas nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). *O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos*; o etnocentrismo ameríndio,

<sup>7</sup> “A atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. Podemos distinguir, nesta última, duas componentes, que continuarão presentes até o século seguinte e, praticamente, até nossos dias, em todo o colonizador diante do colonizado. Estas duas atitudes já tinham sido observadas na relação de Colombo com a língua do outro. Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros ou então parte da diferença, que é imediata mente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu eu com o universo; na convicção de que o mundo é um.” (TODOROV, 2010, p. 54)

ao contrário, consistia em duvidar que outras almas (ou espíritos) fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas (CASTRO, 2015, p. 23, grifo nosso).

A materialidade é visível e pode ser constituída como inadequada ou adequada para o julgamento moral. Os europeus realizaram esse julgamento pela materialidade e logo, uniram de forma sanguinária e ideológica, o corpo e a alma. O julgamento dos ameríndios se deu de forma “revolucionária” para o europeu da época, já que o corpo e a alma dos colonizadores eram distintos e dos ameríndios eram iguais. Forma e conteúdo para os colonizadores deveriam coexistir sem questionamento e o não cumprimento desta relação era julgado como inaceitável e justificável de ser destruído.

A única comunicação eficaz que ocorria entre os ameríndios e os colonizadores europeus era, segundo Todorov (2010, p. 25), quando o assunto eram os astros. Ademais, a dificuldade era inevitável, a racionalidade do colonizador “capacita-o a esvaziar a existencia dos nativos, enquanto ao mesmo tempo reconhece oficialmente que eles existem” (GREENBLATT, 1992, p. 91).

O *discurso* do colonizador sobrepõe conceitos mercantis com religiosos: “a tarefa retórica do imperialismo cristão consiste, poiem em aproxima conversão de bens e conversão de almas. Com muita frequência, as duas coisas são meramente justapostas por Colombo, como se as energias de uma transbordassem naturalmente para a outra” (GREENBLATT, 1992, p. 97-98).

A apreciação do colonizador ao passo que reconhece que há governabilidade das terras ocupadas e invadidas, ou “descobertas”, pelos colonos gerando a necessidade das ritualística jurista nas transferências das “posses ameríndias” (nos termos jurídicos da época a discussão da legitimidade é questionada por vias teológicas) (GREENBLATT, 1992). O ritual jurídico é fundamental por promover a “legitimidade das transferências da posse das terras”.

A relação do colono europeu com as *terra incognita* é mediada pela lógica mercantil-religiosa e jurista; a razão primeira é o de encontrar riquezas. O objetivo original com viagem era de chegar as Índias Orientais, a procura por rotas alternativas que evitassem regiões de controle genovês e veneziano.

Todorov (2010, p. 29) demonstra que o objetivo humano (mercantil e das riquezas) e a certeza de Deus (da proliferação da fé cristã e de terras prometidas ou já destinadas ao ibérico<sup>8</sup>) causa com efeito o colonizador não lida em termos de

---

<sup>8</sup> Ver Greenblatt (1992, p. 87)

“descoberta”, isto é, a admissão de encontrar “algo de novo”, mas se deparar com o “já sabido”.

No artigo *Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492* (KOCH et al., 2019) revisaram o estado de arte das pesquisas sobre a América pós 1492. O artigo é dividido em sete seções: “a população da América em 1492”, “Extensão do uso de solo antropogênico em 1492”; “A Grande Morte”; “Extensão do cessamento do uso de solo e sucessão de vegetação secundária”; “Captura de carbono pós-epidêmico por vegetação secundária”; “Impactos das mudanças no uso de solo pós-epidemia e o ciclo de carbono do século XVI”.

A importância do artigo é na atualização na compreensão dos impactos da colonização a América no primeiro século – 1500 a 1600 d.C.. A população ameríndia pré-colonização é estimada entre 54 e 60,5 milhões de pessoas no uso de solo estimado em 619 mil km<sup>2</sup>. O contato com o europeu resultou genocídio indígena e, conseqüentemente, na desocupação de uma área aproximada de 560 mil km<sup>2</sup> (KOCH et al. 2019)

O estudo dos geógrafos Koch et al. São fundamentais por duas razões, por estimar mais precisamente a condição dos momentos do contato do “Novo” e “Velho Mundo” e, igualmente corroborando com o estudo anterior de Lewis e Maslim (2015), dos impactos globais da colonização: “Estas alterações mostram que a Grande Morte dos Povos Indígenas das Américas é necessária para uma explicação parcimoniosa da diminuição anômala do CO<sub>2</sub> atmosférico nessa altura e do conseqüente declínio das temperaturas globais do ar à superfície” (KOCH et. al., 2019, p. 30, tradução própria)

Os primeiros atos globais decorrentes da ação humana estão inscritos durante a colonização e foram realizados no contato do europeu com o ameríndio, por mais inconsciente que seja trata-se do primeiro feito global da humanidade. As mortes decorrentes da colonização são explicáveis somente devido as relações *ferais*, ou *mais-que-humanas* – que escapam da capacidade de domesticação, ou imposição, da natureza pela sociedade (TSING, 2021).

Dobbyn (1993) na revisão sobre doenças acometidas na América causadora da “Grande Morte” (*Great Dying*) (tradução livre) deixa evidente que a relação colonial e, portanto, o contato entre o “Velho Mundo” e o “Novo Mundo” transpassa o contato humano, isto é, as relações também foi determinada e determinante pela exportação de outras formas de vida até então desconhecidas pelos colonizadores como vírus,

bactérias, em suma, da microbiota: por exemplo a febre amarela, varíola, tifo, meningite.

Tsing (2019;2021) ao denominar as relações do humanas sendo *mais-que-humanas* traça uma preposição metodológica critica as ciências sociais, por ser excessivamente *robisonada*. A visão tradicional que consiste em pensar a sociedade de um lado e a natureza, de outro, como se houvesse a possibilidade do *humano* existir sem o *não-humano*; contudo só houve o “sucesso” da colonização devido a ação não-humana. Dobbly (1993) ao analisar as doenças, observa sociabilidade de forma de vida *não-humanas* determinantes na *ação humana* (que inclusive acometem até hoje<sup>9</sup>).

A prepotência em pensar as relações sociais apenas descritas como relações humanas devem de ser abandonadas, hoje apesar de haver conhecimento que nem o próprio corpo é habitado por um único ser vivo (pois o corpo *humano* é igualmente habitat de inúmeras células, bactérias e outros seres vivos tanto dentro quanto na epiderme e estes arranjos são partes fundamentais do ser), há uma continua tentativa de isolar a especie *humana* e torna-la como ob-jetivo do fim social, esta hipérbole é necessária de ser abandonada, porque é impossível um *fazer humano*

Nisto se faz outra característica fundamental da ciência geográfica por estar no entre-senso de ciencia social e ciencia natural a fazer pensar numa *sociebilidade mais-que-humana*. O ob-jeto geografico não se finaliza, tampouco se incia, nas produções espaciais *humanas*, pois o ob-jeto geografico demarca a propria *humanidade* pelo fato de uma relação *espacial* sempre causa algum tipo relação correlacional. Isto é, a na Geografia surge apenas como abstração necessaria para o conhecimento e, portanto, são reconhecidas como tal, abstrações, visto que deve se compreender perfeitamente a unicidade radical da materialidade, assim como no Big Bang as partes surgem após o Todo e, desta forma, que apenas pelo Todo as partes se fazem compreensíveis:

A ideia de técnica como algo onde o "humano" e o "não-humano" são inseparáveis, é central. Sem isso, seria impossível pretender superar dicotomias tão tenazes na geografia e nas ciências sociais, quanto as que opõem o natural e o cultural, o objetivo e o subjetivo, o global e o local etc (SANTOS, 2006[1996], p. 14).

---

<sup>9</sup> <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2024-05/internacoes-e-mortes-por-influenza-e-virus-sincicial-aumentam-no-pais>

Por esta razão Santos (2006[1996], p. 14) centraliza a relação de *humanos* e *não-humanos*: o *espaço* evidencia a artificialidade da dialética e, portanto, das disjunções, pois evidencia sua existencia relativa como diferença sensível. O que novamente se faz privilegio da Geografia para além da ressaltada posição frente a separação entre o ob-jeto (coisa material sensível externa) e o objeto (representação/interpretação da coisa material sensível externa). É, deste modo, a condição de união de ambos ser posto na exterioridade sensível, isto é, a materialidade e a forma no qual a sociedade, hoje globalizada, lida com a materialidade, ou seja, o *espaço*, pois na contramão da separação categorial o *espaço* é sempre continuo e uno, o que muda são os diferentes pontos de vista – a experiencia - sobre o *ob-jeto*.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda ciência possui particularidades que a diferenciam de outros campos e animam a razão própria da existencia. A particularidade geográfica é enquanto uma ciência social não se limitar apenas a sociabilização humana, isto é, convoca para a realização própria do campo as relações geológicas, climatológicas e biológicas num plano particular-universal.

Retratamos de uma posição privilegiada da Geografia, pois, primeiramente trata de uma defesa da importância e atualidade da Geografia perante os demais saberes e no viver cotidiano, o sucateamento das ciências de forma geral revela a preocupação evidente das burguesias coloniais e neoliberais em assegurar: o saber do sujeito e a determinação do *ob-jeto* e do objeto; em suma, do material e do simbólico.

A Geografia, – “não puxando sardinha” – como demonstrado pela transição do geocentrismo para o heliocentrismo, possui a qualidade de verificação das determinações do que tido como “verdade”, porque integra reciproca e radicalmente a dialética entre *humanos* e *não-humanos* na formação do *espaço*, de sua categoria central.

### REFERÊNCIAS

- BERTRAND, G. Paisagem e geografia física global: esboço metodológico. **Revista RA´E GA**, Curitiba, n. 8, p. 141-152, 2004. Editora UFPR
- BRANDOM, R. B. Some Pragmatist themes in Hegel's idealism: negotiation and administration in Hegel's account of the structure and content of conceptual norms. **European Journal of Philosophy**, 1999, 7:2 ISSN 0966–8373 pp. 164–189.

- BAVARESCO, A.; IBER, C.; GARCIA LARA, E. SEGUNDA NATUREZA EM HEGEL E MARX. **Eleuthería - Revista do Mestrado Profissional em Filosofia da UFMS**, v. 5, n. 08, p. 23 - 45, 8 jul. 2020.
- CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed. 2015.
- CHANG, H. **Chutando a escada**: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- CRUTZEN, P.; STOERMER. O "Antropoceno". **Anthropocena. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica**. [S. l.], v. 1, 2020, p. 113-116. DOI: 10.21814/anthropocena.3095. Disponível em: <https://revistas.uminho.pt/index.php/anthropocena/article/view/3095>. Acesso em: 12 mai. 2024.
- Dobyns, H. F. Disease Transfer at Contact. **Annual Review of Anthropology**, vol. 22, 1993, pp. 273–91. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/2155849>. Accessed 5 June 2024.
- Eidelsztein, A. **El origen del sujeto en psicoanálisis**: Del Big Bang del lenguaje y el discurso. Buenos Aires, Argentina: Letra Viva, 2018
- FANON, F.. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968 [1961].
- FREUD, S. **Freud (1914-1916)**: introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. Trad.: Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. **História de uma neurose infantil**: ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920) / Sigmund Freud; tradução e notas Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GREENBLATT, S. **Possessões Maravilhosas**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica**, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016.
- HEGEL, G. W. F.. **Fenomenologia do Espírito**. Vozes, 2014 [1807].
- \_\_\_\_\_. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. Tradução: marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022 [1820].
- INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.
- KAPLAN, J. O. et al. Holocene carbon emissions as a result of anthropogenic land cover change. **The Holocene**, 2011, Vol 21, 775-791. <https://doi.org/10.1177/0959683610386983>
- KLEIN, N. **A doutrina do choque**: A ascensão do capitalismo de desastre. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KOCH, Alexander *et al.* Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492. **Quaternary Science Reviews**, v. 207, p. 12-36, 01 mar. 2019. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S027379118307261#mmc1>. Acesso em: 04 mar. 2024.
- KUSSUMI, M. M. **Antinomia ideal**: estudo comparativo entre Schelling e Hegel. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.
- LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998 [1966]. Livro eletrônico.
- \_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- \_\_\_\_\_. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

- LATOURE, B. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020 [online].
- LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e história**. Tradução de Inácia Canelas. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 53-93 (Coleção os Pensadores).
- LOSSURDO, D. **A linguagem do império**: o léxico da ideologia estadunidense. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. **O capital**. Vol. 1. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011b [1867]. Livro eletrônico.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- MICHIE, Elsie B. Frankenstein and Marx's theories of alienated labor. In.: SHELLLEY, Marie W. **Frankenstein; or, the Modern Prometheus**. The Pennsylvania, 1990, pp. 93-98
- NYASHA JR. The Mark of Cain and White Violence. **Journal of Biblical Literature** [online]. 2020, v. 139, p. 661–673. Disponível em: <https://doi.org/10.15699/jbl.1394.2020.2>. Acessado em 09, Dec. 2023.
- PIPPIN, R. B. **Hegel's practical philosophy**: rational agency as ethical life. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PLATÃO. Livro VII. In \_\_\_\_\_. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, pp. 315-359.
- ROOSEVELT, A. C. The Amazon and the Anthropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest, **Anthropocene**, Volume 4, 2013, Pages 69-87, ISSN 2213-3054, <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2014.05.001>.
- SAFATLE, V.. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SAFATLE, V. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. **doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.109-146, abril, 2006
- SANTOS, M. Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e Meio Técnico-Científico. 5ªed. São Paulo: Edusp, 2008
- SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4ªed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006 [1996].
- \_\_\_\_\_. O Espaço Geográfico Como Categoria Filosófica. **Terra Livre**, [S. l.], n. 5, 2015 [1982]. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/terralivre/article/view/67>. Acesso em: 29 set. 2023.
- \_\_\_\_\_. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2015
- SERRES, M. **The parasite**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.
- TODOROV, T. **A conquista da America**: a questão do outro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- TSING, A. L. O antropoceno mais que humano. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 176–191, 2021. DOI: 10.5007/2175-8034.2021.e75732. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/75732>. Acesso em: 5 jun. 2024
- \_\_\_\_\_. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- ZIZEK, S. **Visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

Código de campo alterado