

O MAPA COMO SUPORTE IMAGÉTICO E OPERACIONAL: REFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS SOBRE A ONTOLOGIA DO ESPAÇO E O ESPAÇO NÔMADE

Lígia Maria Brochado de Aguiar*

RESUMO

No mundo contemporâneo, quando falamos em Atlas pensamos em coleções de imagens que nos ajudam a localizar, através do olhar, os lugares nas superfícies planas do mapa. Talvez, um Atlas possa se configurar como imagens narrativas do espaço nômade (uma geografia em movimento) que, por um lado, garante a informação de um saber científico e, de outro, um não saber, por onde atravessam vários outros discursos, séries as quais é preciso percorrer criando uma transversal. Este artigo trata desta possível configuração através de um conjunto de proposições epistemológicas que fundamentam as práticas educativas com mapas.

Palavras chaves: Mapa. Território. Espaço. Imagem. Linguagem.

1 INTRODUÇÃO

Inicialmente vamos tecer um curto fio narrativo para compreender a natureza das imagens e os seus desdobramentos sobre o que consideramos a superfície das práticas educativas com mapas. Este fio narrativo, em seu avesso trançará de forma implícita o enredo deste artigo três pontos principais da trajetória cultural do ocidente: um ponto diz respeito à geometrização do mundo como parte essencial da linguagem da natureza; outro ponto é aquele em que a comunicação e a tecnologia têm, segundo Jameson (2004, p. 23), uma “função epistemológica”; por último, a realidade inundada pelas imagens e a valorização da experiência cultural.

Em seguida, falamos sobre como as práticas educativas com mapa têm privilegiado o ensino dos mapas como suportes operacionais. Nosso argumento é que os mapas são também suportes imagéticos e, nesta forma produzem um discurso territorial que não é o da geografia das escolas, cuja estrutura epistêmica ordena o espaço social sujeitando-o às diferenças, nem é o discurso verdadeiro, mas o discurso capaz de ver a multiplicidade do jogo das forças sociais e do seu desenho no espaço.

* Profa. Adjunta da Universidade Federal de São João Del Rei – MG. Endereço eletrônico: ligbro@uol.com.br

Na fenomenologia de Hurssel a imagem seria resultante da organização perceptiva baseada no critério da isomorfia entre a realidade e os padrões de memorização visual. Ver seria uma espécie de proximidade com as coisas. Quando vemos, informamos o que faz sentido em nossas histórias de vida. Para a fenomenologia de Merleau Ponty é preciso reaprender a ver com base em nossa “fé perceptiva.”

Em nossa argumentação, a imagem do espaço, seja a da organização funcional ou do espaço organizado em rede, nos coloca a questão da representação, nos aproximando das relações entre o pensamento deleuziano e a fenomenologia. Esta aproximação nos permite problematizar a teoria psicogenética de Piaget, a fenomenologia de Lefèvre e a semiologia gráfica de Bertin como fundamentos da cartografia escolar produzida no Brasil nas últimas décadas.

Na perspectiva deleuziana é preciso tritura as significações, representações vividas para reaprendê-las ao nível do acontecimento que é movimento de construção de conceitos. A imagem representativa do pensamento contra a qual Deleuze se volta está na realidade exterior do mundo, em que o trabalho do pensamento consiste em reconhecer objetos e verdades.

2 A IMAGEM E A PALAVRA DESENHANDO A SUPERFÍCIE DO MAPA

Kelnner (1995, p. 109), a respeito das imagens observa que precisamos aprender como elas “operam em nossas vidas, quanto ao conteúdo que elas comunicam em situações concretas”, para tanto, é preciso destacar da superfície das imagens o complexo trabalho de construção de signos e articulação das representações.

Uma racionalidade estrategicamente associada a novos regimes de visualidade produz sentidos e representações, coisas sensíveis, que impõem determinadas interpretações, visões de mundo e de sociedade. Esta racionalidade não para de impor operações desiguais de organização e desorganização de territórios. A simultaneidade destas operações produz acontecimentos que, mesmo sendo resultado de um único sistema de relações, sugere mais imagens inacabadas do mundo globalizado, linhas de um mosaico movediço que desafiam o desenho das próprias formas geográficas com as suas funções e a precisão geométrica pelas quais elas são representadas em sua extensão e consistência.

O território usado, banal campo privilegiado da análise geográfica, contém ao mesmo tempo as “zonas urbanas opacas” que configuram em seu movimento novos mapas de pertencimento e, as “zonas urbanas luminosas”, objetivamente produzidas por uma

racionalidade hegemônica invasora com seus dispositivos de expropriação e comando. (Santos, 1994b)

A mobilidade lenta das zonas urbanas opacas permite a convivência com a precariedade das práticas espaciais urbanas. Esta condição, segundo Santos (1994a, p. 83) viabiliza outras redes, diferentes daquelas do capitalismo conexionalista:

A cidade é o lugar em que o mundo se move mais; e os homens também. A co-presença ensina os homens a diferença. Por isso, a cidade é o lugar da educação e da reeducação. Quanto maior a cidade, mais numeroso e significativo o movimento, mais vasta e densa a co-presença e também maiores as lições e o aprendizado.

Ver o sistema-mundo, através do espaço geográfico, é ver uma espacialidade fluída, movediça, mutável marcada pelas diferenças e singularidades se propagando e disseminando campos de força e conexões que, viabilizam a continuidade ou a emergência de outros processos; implica ver não apenas as metamorfoses da paisagem, mas, simultaneamente, a seletividade do espaço em que se circunscrevem as identidades e as regulações.

Como suportes imagéticos, ou imagens culturais, os mapas possuem uma interdiscursividade que, se levada em consideração, permite a produção ou o reconhecimento de uma topografia narrativa desatrelada da estática e das hierarquias convencionais; promove imagens conceituais imanentes, ou outro discurso territorial que não é o da “geografia das escolas”, da tradição burguesa, cuja estrutura epistêmica ordena o mundo sujeitando as diferenças, mas, um discurso territorial que devolve aos seus leitores, o pensamento. Não o pensamento verdadeiro, mas aquele capaz de perceber o jogo das forças sociais e o seu desenho no espaço, os devires nas nodosidades e nas linhas das redes e, a sua atualização nos acontecimentos.

Nosso olhar ao percorrer as superfícies visuais das imagens, vê e lê. Ao lermos, as formas visíveis, reconhecíveis no espaço, o significado evidente se torna o contexto verbal de um contexto real ausente, assim, uma imagem/narrativa se constitui como parte de um processo cultural. Nos mapas, também a imagem/narrativa se constitui como parte de um processo cultural de construção da inteligência visual que dá visibilidade às nossas práticas espaciais.

Pretende-se que na leitura dos mapas, o texto não domine a imagem, que a imagem seja o percurso mais curto, mais rápido para ler o que as palavras estão encarregadas de representar, ou ainda, apenas venha completar o que a imagem não permitiu ver. Como se as

imagens dos mapas fossem simplificadas e adequadas aos nossos hábitos culturais, como se na superfície do mapa fosse possível encerrar o mundo em sua localização geográfica.

As imagens presentes nos mapas, em seu conjunto, possuem um discurso, configuram-se como imagens-discursos que devem ser pensadas como narrativas que propõem sentidos e criam conceitos. Compreender o espaço habitado dos homens através de uma geografia não localista significa (des) naturalizar as imagens cartográficas, ou seja, na leitura dessas imagens é preciso dar conta das múltiplas perspectivas, dos conceitos constitutivos do olhar e dos conceitos que foram construídos por elas, ou ainda, que o espaço habitado, aquele controlado e dominado, constitui-se na referência a partir do qual todas as outras escalas se construirão.

No entremeio entre o ver e o falar, multiplicam-se os sentidos, as significações, o espaço se torna mais capilarizado, rizomático, atravessando outros reinos, o das ervas daninhas, o das matilhas, dos formigueiros, dos bando, dos marginais que escapam e se embrenham na capilaridade-rizomática-dinâmica do espaço.

Imagem-pensamento, o rizoma, orienta a criação, a composição. O plano rizomático não chega a ser um plano consistente, mas é condição para a criação de conceitos, de criação dos mapas das circunstâncias de um acontecimento. A cartografia é o exercício dos agenciamentos que se dão no rizoma. O conceito é uma criação a partir dos acontecimentos que, quando cartografados, se transformam na potência do que é enunciável, do que é visível.

O mapa deve efetuar visualmente todas as significações e, assim, imprimir velocidade nas operações de leitura das informações. Neste movimento, a imagem –forma - discurso é enquadrada pela sequência linear da palavra ou pela visão de um observador implícito, treinado para olhar. O interessante neste movimento é que as imagens se esvaziam e as palavras perdem a importância. É desta forma que o mapa como um sistema semiótico se incorpora na prática social: como imagem de um pensamento que pressupõe uma função epistemológica e desvaloriza outras experiências culturais.

A imagem-forma do mapa com sua mensagem semiótica, vista ou lida, transforma-se num processo em que se constituem identidades sociais e subjetivas. O mapa, portanto, não simboliza ou representa as relações de poder apenas, também podemos pensá-lo como um instrumento de poder cultural voltado para mudar o mundo e, não apenas, para codificar proposições simbólicas ou uma visão de mundo hegemônica.

Durante a Idade Média, como as imagens de uma história em quadrinhos, o tempo se inscrevia nos limites de uma sequência de imagens narrativas que iam se enredando no espaço de cada quadro. Com o desenvolvimento da perspectiva, no Renascimento, “os quadros se

congelam num momento único: o momento da visão tal qual percebida do ponto de vista do espectador. A narrativa passou então a ser transmitida por outros meios: mediante simbolismos, poses dramáticas, alusões à literatura, títulos, ou seja, por meio daquilo que o espectador, por outras fontes, sabia estar ocorrendo” (Manguel, 2008, p.25).

A progressiva geometrização do espaço geográfico, através da técnica cartográfica, exige outra narrativa para os mapas. Epistemologicamente, os mapas são vistos como imagens científicas, cuja objetividade reproduz representações fiéis da realidade, uma realidade, no entanto, vazia de humanidade.

O mapa não é tecnologia apenas material, mas tecnologia agenciada socialmente para produzir a realidade. Harley (2005, p. 80-81) considera a cartografia uma linguagem, mais propriamente “um discurso [...] os mapas são um tipo de linguagem. [...] a idéia de uma linguagem cartográfica é também conveniente para um questionamento da semiótica, bastante atrativa para alguns cartógrafos. [...] a linguagem traduz mais facilmente a prática histórica”.

A repetição da prática histórica sob o domínio de um único princípio organizativo hegemônico, o capitalismo, põe em funcionamento no mundo contemporâneo, uma realidade em rede. Esta rede para funcionar precisa construir uma inteligência visual, ou melhor, adestrar o olhar para que ele possa percorrer as superfícies das imagens e, também, adestrar o que esse olhar retém: a aventura da memória nas imagens do presente e a figura do futuro, do devir.

A percepção do lugar só se alcança quando este se torna visível, pensável, sonoro, tátil, quando se abandona a condição habitual do sentido, da percepção e do pensamento; se alcança a invenção de um lugar não através do exercício empírico da linguagem, mas deixando o pensamento afetar-se pelos signos porque são eles que compreendem a heterogeneidade, o problemático, as diferenças e repetições, as relações de força, o avesso da superfície.

Em nosso diálogo com Manguel (2008), percebemos que a todo instante as imagens, sejam elas quais forem, se apresentam para nós como um “flash” sobre uma superfície, na qual se entretêm imagem e palavra, feixes de significações através dos quais é possível interpretar o mundo. A disjunção entre o enunciável e o visível para o leitor de mapas é a fenda por onde se pode pensar e inventar o entrelaçamento da palavra e da imagem.

3 O PERCEBIDO E O IMAGINADO

O que é comum a todas as imagens é o fato de estarem no lugar das próprias coisas; no lugar das coisas, a imagem produz símbolos, metáforas, ilustrações, esquemas, sentimentos, substituições. As imagens caracterizam uma irrealidade quando comparadas com o que imaginamos; mas, não se confunde o que se imagina com o que se percebe, porque a imagem corresponde a uma presentificação do que está ausente.

Perceber e imaginar ocorre simultaneamente, mas em sua natureza distinta, a percepção vai apanhando aspectos diferentes que vão se articulando e compondo o percebido; a imagem, por sua vez, em sua capacidade irrealizadora de tornar presente o que está ausente, se coloca por inteiro.

A linguagem também nos coloca em relação com o ausente, portanto, ela é inseparável da imagem; vivemos nela, mesmo sem ter consciência da sua estrutura, de suas regras, de seus princípios; experimentamos nela sentidos, emoções, significações, desejos e idéias; através da linguagem criamos realidades, deciframos e descobrimos sentidos.

No campo da fisiologia e da física da visão, a imagem foi compreendida desde os gregos, cuja cultura valorizava a geometria e a formalização da lógica em suas relações com a natureza, como cópia da realidade e, durante muito tempo, foi utilizada para explicar a produção das imagens e, até mesmo, as relações entre o percebido e a verdade do que está representado.

A fenomenologia de Husserl, segundo Dartigues (2003) e a teoria da Gestalt alteraram significativamente essa compreensão, nas primeiras décadas deste século. A imagem seria resultado de uma “organização perceptiva” baseada no critério da isomorfia entre a realidade ou estímulos visuais e os padrões de memorização visual.

Através da percepção se constituem as imagens e os discursos, os quais por sua vez, constituem a sensibilidade e a consciência. O modo como somos afetados pelo que vemos, sentimos, escutamos e como produzimos conhecimentos tem a ver com a ação de perceber.

Sentimos e percebemos as formas como totalidades organizadas que possuem sentido em nossas histórias de vida. A percepção é uma forma de comunicação que tornam possíveis nossas relações num campo perceptivo, portanto, envolve os significados e os valores das coisas percebidas.

Arnheim (1998), cujo pensamento está ligado à teoria da Gestalt, entende que as formas são signos porque nenhum padrão visual existe por si mesmo, toda a “forma é forma de um conteúdo”, idéias que o levam a concluir que não haveria pensamento sem imagens. A imaginação visual vem de longe, à maneira de um “travelling”.

Ver, portanto, seria uma espécie de proximidade com as coisas, do modo como elas aparecem para nós, desde os sentimentos, sensações, desejos e lembranças até as formas do conceito, até a apreensão, simultaneamente, do aleatório e do coerente. Não informamos o que vemos, mas, o que ouvimos falar, o que faz sentido em nossas histórias de vida. Ainda, segundo Arnheim (op.cit. p. 5), “toda percepção é também pensamento, todo raciocínio é também intuição, toda observação também é invenção”, ou seja, o ato de olhar implica ver a realidade a partir dos “padrões percebidos” até o significado que expressam.

Na perspectiva da filosofia da forma, como foi considerada a Gestalt, não há uma ruptura entre a consciência e o mundo. Através da redução fenomenológica de Husserl, isto é, do processo no qual “colocamos entre parênteses nosso conhecimento sobre o mundo”, uma forma surge como a correlação entre o “eu penso” e o objeto do pensamento. Assim, não existiria consciência enquanto tal, mas “toda consciência seria consciência de alguma coisa”, ou seja, a consciência não é um recipiente vazio no qual depositamos as nossas impressões sobre o mundo.

A consciência em sua abertura para o mundo recolhe o seu conteúdo, portanto, há uma intencionalidade no ato de perceber da consciência que lhe daria a capacidade de unificar diferentes representações e produzir sentido. A consciência percebe, lembra, imagina, fala, reflete, pensa e tem como objetivo os conteúdos ou as significações.

Até aqui, o nosso fio narrativo nos indica que o ato de ver vai além do que a organização perceptual nos mostra, o ato de ver implica no olhar como ato de escolha, como condição através da qual a própria imagem revela aqueles que a produziram.

Explorar um pouco mais o olhar como ato de escolha nos parece importante porque pode nos ajudar, não só a continuar fiando no interior desta narrativa os diferentes discursos sobre as imagens, como também, entender a organização da realidade das formas geometrizadas no espaço geográfico e o seu conteúdo, sobretudo, através dos mapas como suportes imagéticos e operacionais.

4 A DIALÉTICA DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA

Nosso pressuposto é que pensar o espaço é pensar a inteligência da vida na experiência organizadora do acontecer, que por sua vez, produz conceitos e mudanças no plano da percepção visual: ai então, o mapa surge como suporte imagético do mundo e de investigação das suas formas e conteúdos, o que nos permite superar a dificuldade de apresentar/re-presentar, ou seja, de transformar a imaginação em imagens e as imagens em

narrativas para pensar o espaço com os seus seres e coisas, em suas diferenciações e multiplicidades, através do trabalho de produzir e intuir novos conceitos a partir do mundo, mas, numa visão despojada dele.

A visibilidade com a desmaterialização da vida contemporânea, por exemplo, através do sensoriamento remoto, do diagnóstico por imagens, tem sido colocada em segundo plano e, com isso, perdemos a possibilidade de apreender o espaço e o tempo como categorias da experiência.

Deleuze (2005) nos sugere dar conta do visível e do enunciável para compreender o espaço e o tempo como categorias da experiência. Nossa problema: como a experiência do espaço se transforma em fato geográfico e, este, em fato cultural? Podemos encontrar respostas possíveis, na medida em que problematizamos a aceitação do conhecimento como visualização, ou que os eventos se realizam na imagem ou, que simplesmente, eles não têm existência social. A visão como predomina na modernidade, nos leva a associar o conhecimento à visualização, a dispensar os acontecimentos, a experiência, o vivido.

4.1 As imagens de mundo na fenomenologia e na teoria crítica

A seguir faremos uma travessia por alguns aspectos gerais dos territórios circunscritos pela Fenomenologia e pela Teoria Crítica, bem como, pelas imagens de mundo que elas construíram e que nos ajudam a compreender o mundo contemporâneo, predominantemente visual.

Esta travessia se faz necessária para percebermos as diferenças que se colocam entre as bases conceituais fundamentadas nas práticas materiais do espaço de Henri Lefèvre e aquelas que estamos investigando, fundamentadas em Gilles Deleuze, sobretudo, como chave que nos permite através da criação de conceitos e da heterogênese da linguagem, narrar o cotidiano que, em sua multiplicidade, escapa às codificações. Como evento produtivo, a experiência do cotidiano, permite o acesso às diferenças naturalizadas, portanto, à história e à cultura não registradas, silenciadas.

A imagem é signo, mas é também capaz de ação, produz efeitos, subjetividade, portanto, a passagem do mundo empírico para o mundo abstrato da cartografia se daria como uma construção visível do espaço pela sociedade.

Em sua crítica às ciências positivas, Husserl, segundo Dartigues (2003), dizia que com elas se perde definitivamente as origens motivadoras do mundo da experiência; a ciência

se tecniza e se torna alheia à vida do homem porque troca a experiência do mundo real pelo mundo produzido pela própria ciência. É preciso um “retorno às próprias coisas” para descrevê-las independentemente dos hábitos do pensamento cristalizados por certa ciência e, uma cultura dela decorrente. Perceber envolve uma intencionalidade por parte dos sujeitos, um interesse que modifica o próprio conteúdo da experiência dos sujeitos. A consciência como relação entre os seres e as coisas percebidas/representadas produz sentido.

A crise das ciências, para Husserl, também, é expressão de outra crise: a da humanidade européia. O aspecto mais interessante da crise apontada por Husserl, é traduzido por Larrosa da seguinte forma:

[...] a crise constrói o presente como um momento crítico no duplo sentido da palavra, como um momento decisivo e, ao mesmo tempo, como um momento de crítica, como um momento no qual o sujeito recupera criticamente sua própria história, para saber onde se encontra e para decidir seu próprio movimento. (2004, p.210)

O pensamento contemporâneo, então, diante deste “momento crítico”, retoma o Projeto Iluminista de emancipação dos homens através da Razão num processo de auto-reflexão crítica. Os frankfurtianos em a Dialética do Esclarecimento (1985) vão colocar em cheque a própria civilização ocidental: não se trata mais de uma revisão crítica do Iluminismo, do seu projeto.

A Teoria Tradicional, segundo Horkheimer (2003), é a teoria em que se baseia o saber das ciências positivas. A origem da Teoria Tradicional pode se localizada no Discurso do Método, de Descartes. No mundo contemporâneo, a rede lógica que a Teoria Tradicional armou através da ciência positiva só pode conhecer o que já era conhecido antes de operar o esquema e o objeto.

Sua estrutura produz um saber instrumental que, embora opere com variáveis novas, se repete sempre. Ou ainda, esta estrutura supõe um sistema lógico em que as partes se conectam através de uma linguagem lógica distinta da linguagem do mundo operando através das dicotomias entre o sujeito e o objeto, o que acaba por circunscrever a multiplicidade do mundo no interior dos seus limites.

Alienado, o sujeito se coloca à parte do processo político-econômico porque não se considera como fazendo parte desta totalidade. Para os frankfurtianos, a subsunção do mundo exterior a um sistema lógico constitui-se em um processo de alienação, violência ou dominação.

Embora a Teoria Tradicional tenha o seu lado positivo por ter elaborado o conceito de liberdade, ela conduz os homens à repetição histórica e ao conformismo estagnante. A

Teoria Crítica como práxis, proposta por Horkheimer, se propõe a fazer história no sentido da razão emancipadora, ou seja, de uma razão consciente da determinação recíproca entre os homens, a natureza e a cultura, consciente da necessidade de uma nova estrutura econômica e de uma ciência não mais desvinculada da práxis. Antes é preciso recuperar a esperança na razão transformada em dispositivo de objetivação, manipulação e controle pelas ciências que tem como fundamento a Teoria Tradicional.

Adorno (1986, p. 7), através do conceito de dialética negativa, realiza uma reflexão teórica no sentido de liberar a dialética de sua herança positiva, ou seja, a crítica é compreendida como princípio da negatividade, como esforço permanente de evitar as falsas sínteses ou propostas que se pretendam definitivas para qualquer problema. A dialética negativa procura na realidade cotidiana o que escapa da totalidade ou da visão sistêmica e, ainda, recuperar os princípios da razão emancipatória subjugada pela razão instrumental.

Para Adorno (1986), as coisas do cotidiano fazem parte da consciência que também fenomenaliza as coisas do cotidiano, constituindo-as enquanto realidade. As coisas e a consciência se dialetizam. Adorno, segundo nosso entendimento, percebeu que o acesso à realidade, como produto da dialética entre a consciência e as coisas estava na representação. “Nenhuma filosofia” argumentou Adorno, “nem o mais extremado empirismo, pode trasegar através dos fatos brutos e apresentá-los como casos anatômicos ou experimentos da física”.

Como Adorno, Lefèvre (1980) não acredita que o cotidiano “possa ser reduzido nem a definições filosóficas subjetivas, nem a representações objetivas de objetos classificados, como vestuário, alimento, mobília, etc., porque é mais do que isso, e diferente disso” porque é na “interação dialética” entre os objetos e a consciência que o cotidiano se estabelece.

Em seu livro *Da Impossibilidade da Fenomenologia* (1999), Eric Alliez, defende e propõe uma “fenomenologia negativa” com base na fenomenologia do conceito de Deleuze, que resiste, segundo Alliez, tanto ao formalismo da fenomenologia de Husserl como aos perigos do positivismo fenomenológico.

Gilles Deleuze e Felix Guattari na obra “*O que é Filosofia?*” (1997) afirmam que: “quando o pensamento capitula ao movimento infinito que o liberta do reconhecimento da verdade como seu suposto paradigma [...], ele ganha um poder imanente de criação e heterogênese”, ou seja, o pensamento em seu movimento infinito possibilita a criação de conceitos que dão “consistência ao virtual sem o concretizarem”.

Essa idéia de “libertar” o conhecimento filosófico da demanda pela verdade absoluta e de elaborar conceitos que sejam consistentes com seus objetos, sem qualquer pretensão à

adequação ou à identidade entre conceito e objeto, nos parece lembrar a Dialética Negativa de Adorno, com seu apelo para que se “fundem as afirmações sem um sistema”, no qual as particularidades concretas já não estão mais escravizadas por “super - conceitos”.

Essa nova idéia de “conceito” exige uma nova relação entre a consciência e a multiplicidade ou a diversidade do mundo-objeto. Deleuze e Guattari, ao tentarem desenvolver “uma relação completamente nova entre pensamentos e coisas”, colocaram em questão a necessidade por “eventos”, “acontecimentos” e não por conceitos ou coisas.

As preocupações fenomenológicas de Deleuze e Guattari, como a crítica dos conceitos como “eventos” arbitrários ou “decisões de nomeação”, o abandono da adequação em favor da multiplicidade e da não-identidade deixam a descrição fenomenológica mais próxima das narrativas “estéticas” e “literárias” (os “espaços ficcionais” de Certeau).

Podemos registrar e ensaiar as múltiplas figuras do cotidiano, criando “narrativas dos acontecimentos” e, assim pelo menos, preservar multiplicidade que se propaga continuamente criando séries de consistências contingentes e locais. O mundo como figura, como imagem, não é apenas ilustração, é representação que se processa no interior de um regime de visualização estabilizado pelo trabalho social.

Para se chegar aos conceitos como descrição das multiplicidades, como trama de um tecido vivo, a descrição fenomenológica negativa precisaria ser mais local ou regional (do que global), incompleta (sem ser totalizante), provisória (sem ser absoluta), retórica e gestual, sem ser científica e definitiva. A compreensão do mundo cotidiano através do fragmentário, dos modos provisórios de compreensão que descrevem sem pretensão de esgotar os registros das realidades diversificadas do cotidiano, evita as deformações que o mesmo cotidiano codificado impõe à consciência.

O raciocínio dialético, no sentido hegeliano, pretende apreender o movimento em sua totalidade porque a verdade está no processo lógico temporal: ser é devir, isto é, somos aquilo em que nos transformamos; no entanto, o raciocínio dialético demanda operações mais complexas como o acompanhamento de um ciclo de transformações porque ao mudarmos de ponto de vista, de perspectiva, constatamos que um novo sistema de relações se evidencia.

Especialmente na França e na Itália, se consolidou uma tendência de pensamento que considera que a dialética do mundo material é insuficiente para dar conta do funcionamento do mundo capitalista. A lógica dialética considera que a realidade é contraditória e, a esta imagem da realidade corresponde a uma lógica da contradição. A triangulação hegeliana, tese-antítese-síntese (afirmação, negação e negação da negação) opera

uma dialetização, cuja síntese é a reconciliação dos opostos. De outro modo, a síntese hegeliana sintetiza-se em uma unidade final.

Para Deleuze (2006 b), a diferença escapa às mediações da representação, das identidades plenas. Na dialética hegeliana, a lógica não é um instrumento formal para pensar melhor, mas é uma ontologia, quer dizer, a lógica é o próprio movimento dialético pelo qual se produz o mundo (natureza e cultura), ou ainda, a realidade é o próprio pensamento.

Em entrevista a Negri, Deleuze (1992, p. 212), diz que o que mais interessa a ele e a Guattari em Marx é a análise do capitalismo, que não poderia haver uma filosofia política que não fosse centrada no capitalismo:

[...] como um sistema imanente que não para de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital. *Mille plateaux* indica muitas direções, sendo estas as três principais: primeiro, uma sociedade nos parece definir-se menos por contradições que por suas linhas de fuga, ela foge por todos os lados, e é muito interessante tentar acompanhar em tal ou qual momento as linhas de fuga se delineiam. [...] Há outra direção que já não consiste apenas em considerar as linhas de fuga mais do que as contradições, porém as minorias de preferência às classes. *Enfim, uma terceira direção, que consiste em buscar um estatuto para as máquinas de guerra, que não seriam de modo algum definidas pela guerra, mas por certa maneira de ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaços-tempos.* (grifos nossos)

A diferença escapa às mediações da representação (movimento lógico abstrato). Segundo Deleuze (2006c, p. 29, 30, 93), “[...] a representação mediatiza tudo, não mobiliza, nem move nada”, o que importa é produzir movimento “[...] substituir representações mediadas por signos diretos; inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos.” A interioridade do movimento é a “repetição, não a oposição, a mediação.”

É no século XVII que surge uma teoria da representação e sua pressuposição básica está no fato de que conhecer é representar o que é exterior à mente. Ao separar as nossas mentes do mundo que produzimos, sentimos estranheza, uma falta de correspondência, de identidade, de associação etc.

A representação tem a função de recuperar esse mundo sem correspondência, do qual nossas mentes não fazem parte. A garantia que temos da correspondência entre a mente e o mundo que se tornou exterior a nós tem que se dar, por exemplo, através de formas *a priori* da intuição e do entendimento.

Assim, a teoria da representação transformou-se em uma teoria da verdade (correspondência), posteriormente submeteu-se às análises lingüísticas, e a outras ramificações da filosofia analítica. Além da correspondência entre os fatos do mundo e as

nossas mentes, as representações deveriam funcionar como verdadeiros espelhos da natureza, como a própria verdade que existe na realidade.

4.2 A experiência organizadora do acontecer

Para entender melhor essa outra possibilidade de leitura, além dos positivismos, das fenomenologias e das críticas vamos começar recorrendo a Zourabichvili (2005), para definir, na perspectiva deleuziana, o conceito de acontecimento: “o acontecimento é inseparavelmente o sentido das frases e do devir do mundo; é o que, do mundo, deixa-se envolver na linguagem e permite que funcione”. O acontecimento é a própria superfície, quer dizer, o plano de imanência e o conceito é a construção de um acontecimento, a emergência de novos espaços da diferença.

Não se pode pensar a não ser através da experiência, nos diz Deleuze e Guattari (1997), mas segundo Arheim (1998), também não há pensamento sem imagens, sem as palavras, sem pensarmos no domínio dos signos e da representação.

A imagem representativa do pensamento contra a qual Deleuze (2005) se volta está na realidade exterior do mundo, onde o trabalho do pensamento consiste reconhecer objetos e verdades. Para Deleuze, o desconhecido não pode ser simplesmente reconhecido, tem que ser descoberto por uma experiência, na qual ainda o que é invisível, indizível, inaudível, imperceptível, apareça nas rachaduras das conversações, dos enunciados, das imagens.

A imagem e a linguagem se cruzam. A linguagem como a-presentação/re-presentação da intencionalidade das conexões perceptivas se constitui em uma imagem que aprisiona as palavras e que, segundo Deleuze, precisamos liberar de modo que elas caiam na correnteza da enunciação e constituam as formações discursivas, uma rede de discursos com suas práticas, estratégias e poderes.

Ver o mundo sob as formas geográficas do espaço através de um olhar também geográfico significa ver a imagem de como este espaço se produz socialmente porque se esta imagem fosse o rosto dos fenômenos seria desnecessário investigá-la, bastaria vê-la para compreender a realidade, ou seja, ver os princípios organizativos da materialidade do espaço social que reorganizam o território utilizado, segundo o seu conteúdo técnico-científico-informacional, os circuitos espaciais da produção que, são imagens dadas pela escala do mercado, da divisão do trabalho, da técnica que aceleram os fluxos, os circuitos das trocas etc.

A imagem do espaço, seja ela a da organização funcional ou a do espaço organizado em rede, nos coloca diante da questão da representação, o que nos faz pensar nas relações entre o pensamento deleuziano com a fenomenologia.

Na perspectiva deleuziana é preciso tritura as significações/representações vividas, para reaprendê-las ao nível do acontecimento que é movimento de construção de conceitos, ou dito de outra forma, o acontecimento é o próprio conceito.

O aparecimento do significado ou da representação na perspectiva de Merleau-Ponty está ligado à formação de um mundo para si, isto é, de um sentido. É este mundo para si que opera uma ligação entre nós e o mundo. Na redução fenomenológica, o vivido aparece como contendo o objeto da intencionalidade funcional entre os organismos e o espaço, ou seja, uma identidade imanente, e também, transcendente porque é percebida.

Esses vieses me foram sugeridos a partir da leitura de algumas das teses foucaultianas desenvolvidas em *A Arqueologia do Saber* (2007) e relidas por Deleuze no livro *Foucault* (2005).

A partir de Deleuze, comprehendi que o pensamento de Foucault, pelo menos em relação à investigação que realizei sobre as atividades pedagógicas utilizadas com mapas através de Atlas escolares municipais, abre os arquivos do que é enunciável e visível a partir dos jogos da verdade da tradição do pensamento geográfico, das práticas educativas com mapas, os modos pelos quais, os sujeitos fazem a experiência de si mesmo, não para dar sentido ao mundo, mas para encontrar na superfície do espaço geográfico a inscrição dos “regimes de linguagem e de luz” que dão contorno às formações discursivas, às instituições, acontecimentos, práticas e processos.

Compreendemos melhor Deleuze a partir de Foucault porque é Deleuze quem vai mostrar que existe um lado de fora de toda a clausura, de toda a subjetividade produzida, inclusive a do nosso corpo. A arte de existir é lugar, também, de resistência às capturas do saber-poder.

Mas o que significa produzir espaço? O que poderíamos compreender como prática espacial? Com Lefèvre iniciaríamos nossas respostas dizendo que o espaço não é uma extensão preexistente que contém um conjunto de formas, o espaço é ele mesmo, este conjunto de formas construídas socialmente e que a geografia se ocupa deste espaço.

Então uma montanha, um rio são formas geográficas, antes, porém são formas e também substrato material das ações humanas que serão preenchidas pela intencionalidade destas mesmas ações; os rios e as montanhas deixam de ser rios e montanhas para transformarem-se em meios de transporte, fonte de alimento, obstáculo, local sagrado,

recursos naturais, capital, formas geográficas cujo conteúdo possui sentidos e, finalidades que são dadas socialmente constituindo um campo significativo, um campo de visibilidade.

A realidade não é, portanto, constituída de coisas e das representações que temos delas, mas um processo no qual, através das relações sociais, ela surge como um produto. Finalizariamos dizendo também que com Lefèvre desenham-se novas possibilidades de crítica, de pensamento, que fascinam porque abrem outras dimensões do espaço social para aqueles que desejam investigá-lo.

Em torno da dialética, já dissemos, se estabeleceu uma interpretação que a vê como uma racionalidade alternativa à racionalidade instrumental, científica. Esta racionalidade alternativa estaria no mundo vivido graças a uma leitura de Lefèvre que se propôs a perseguir a dialetização do método através das relações entre produção-produto, forma-conteúdo.

Ainda percebemos outra dialética que tem suas raízes na compreensão de que o conhecimento, em todas as disciplinas científicas, tem um caráter relativo e complementar, quer dizer, inacabado, provisório, contingente e histórico. A tese e a antítese são complementares e, a síntese não está baseada em uma contradição, mas, na diferença.

Quando Marx (1990) critica o materialismo de Feuerbach, é porque, para alguns materialistas, os objetos, a realidade, a sensibilidade, só é percebida sob a forma do objeto ou da intuição, mas não como atividade sensivelmente humana, como práxis. Na perspectiva da práxis de Marx, entendo que a materialidade e o universo simbólico são inseparáveis porque os referenciais objetivos não podem estar em nosso próprio pensamento. Só o pensamento materializado em uma atividade transformadora como o trabalho impregnado pela práxis está disponível à observação de como representamos o mundo.

Não é a toa que a fenomenologia existencialista encontra em Feuerbach um de seus precursores. O que nos leva a esta afirmação? Foucault, segundo Deleuze (2005) já nos advertia sobre esta aproximação do pensamento marxista com a fenomenologia. A aproximação com Feuerbach reside no fato de que para conhecer, o sujeito deve engajar-se no objeto, portanto, a intuição sensível e imediata é a da representação.

A vida cotidiana não é apenas o mundo desencantado que empobrece a experiência, na vida cotidiana existe também aquilo que é ou pode vir a ser um contra-movimento, mesmo que de forma precária ou parcial, que não é visível, perceptível ou legível em suas articulações, mas, que vai abrindo outras possibilidades, ocupando outros espaços.

4.3 Palavra e imagem

Numa tradução platônica da imagem, a iconicidade é uma representação imitativa; já para Aristóteles a representação imitativa, ou a *mímesis*, é compreendida como um ato do conhecimento, como uma pedagogia do ver, ou seja, a compreensão das possibilidades decorrentes da transferência do sentido de um objeto para outro. Entendemos que a *mímesis* não se construiria pelas propriedades objetivas, mas, pelas relações de semelhança entre o sentido que é próprio aos objetos e aqueles sentidos que lhes são atribuídos nas construções figuradas.

A qualidade imagética da palavra escrita nos leva a pensar o signo na terminologia utilizada por Saussure, segundo Coelho Netto (2007). Nesta terminologia o signo é uma combinação entre o significante (forma) e o significado (conteúdo). A função do signo é representar a ausência, a ausência de uma coisa ou de um referente. O significado, em sua unidade, seria separável do significante. Nesta condição, a separabilidade entre o significante e o significado implicaria em considerar o significado como simples transcrição fonética, gráfica ou alfabética.

A teoria de Saussure e também de Peirce (2007), elaboradas nos estreitos limites do positivismo, penetrarão como metodologia necessária nas mais variadas formações discursivas, como a ciência dos sistemas de signos em geral. A linguagem em sua neutralidade representaria a organização das ações e dos objetos.

Mas considerado como transcrição, o significado pode permanecer fora das redes de remissões dos signos enclausurados em seus significantes, ou então, o conteúdo enquanto conceito se aprisiona na forma lógica ou sintática, quer dizer, numa dimensão que elimina a sua manifestação nos fatos e fenômenos da vida, da prática.

De um lado se constitui o mundo empírico dos acontecimentos e, de outro, o da linguagem. Uma das consequências é a crescente proliferação de linguagens, a abertura cada vez mais ampla ao pragmatismo, à organização sistêmica a - histórica, à razão instrumental, que nasceram com a modernidade.

5 O MAPA COMO SUPORTE OPERACIONAL

Sob outros ângulos do olhar, o mapa também é tecnologia intelectual, que segundo Lévy (1993, p. 152, 173), funciona como “suporte operacional” nos permitindo apreender e sintetizar informações com maior velocidade, submetendo o espaço à lógica da visualização.

O mapa como objeto em si é resultado de processos cognitivos e as representações cognitivas produzem signos que podem dispensar a linguagem. Nesta situação a palavra se transforma em sinal, índice, símbolo, ou seja, se esvazia, tanto quanto a imagem.

Sinônimo de apropriação, o território pode ser tanto um espaço vivido, quanto um sistema percebido, concebido e, portanto, um sistema de apropriação das experiências de nós mesmos, ou seja, de processos de subjetivação. É no território, que as representações sociais transformam-se em espaço “sobrecodificado”, ou seja, um espaço capaz de organizar e codificar outros enunciados que expropria a linguagem comum, os seus signos e a sua grafia e que aparecem como conteúdos concretos na grafia do espaço e do tempo. No interior desse processo se impede a produção social do lugar.

Os enunciados sempre se referem a algo que identificamos (o referente, no caso, a geografia, figura associada à guerra, às estratégias e às táticas, à organização do espaço, à fronteira do território, à neutralidade, à linguagem universal, à descrição da paisagem etc.); muitos geógrafos ocupam o lugar de sujeitos desse enunciado, além de outros que se reconhecem nesse discurso, por isso, o enunciado nunca está sozinho, sempre está em associação, em correlação com outros enunciados do mesmo discurso ou de outros, como o discurso pedagógico, por exemplo; o enunciado ainda possui uma materialidade, aparece de forma muita concreta em textos, falas, em diferentes situações de historicidade e espacialidade, constituem-se em prática discursiva que não podemos segundo Foucault (2007, p.58), confundir com:

[...] a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma idéia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a competência de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa.

Ou ainda, ao se dizer que a cartografia funciona como suporte operacional que imprime velocidade às informações, muitos geógrafos assumem este discurso e o seu postulado clássico de que seria um objeto técnico que “mostra, mas não explica nada”.

E são estes objetos que entendemos como funcionam que, sobretudo, segundo Lévy (1993, p. 160), “estruturam profundamente nosso uso das faculdades de percepção, de manipulação e imaginação”; a esse discurso cognitivista, aderem outros que vão possibilitar outras formações narrativas hegemônicas, que impedem a construção de outras identidades e,

produzem outras disciplinarizações epistemológicas e tecnologias pedagógicas, exteriores aos processos de escolarização.

Quando descrevemos uma formação discursiva é como se ocupássemos um território. A dispersão ou a repartição dos enunciados prescrevem uma regularidade prática, os regimes de verdade, as dinâmicas do saber e do poder de um tempo, de uma época, de um determinado espaço. A descrição de uma formação discursiva nada mais é do que um esforço de interrogar o que foi dito, ou então, mapear o que foi dito, sem a preocupação de interpretar, mas, de criar nexos que possam ampliar nossa compreensão.

Para Haesbaert (2006, p. 12) esta é uma forma de olhar que dá abertura a outras possibilidades:

[...] uma vez que a Geografia e a Ciência política sempre trabalharam com a idéia de Estado territorial, onde a formação territorial está ligada ao controle político, jurídico, administrativo e militar, articulado através de um determinado território. Este entendimento causa uma ambigüidade sobre a noção de territorialidade. Essa ambigüidade é desfeita por Deleuze e Guattari.

A territorialização, através da organização e funcionamento do espaço, nada mais é que a objetivação das relações sociais através das formas, na sua dimensão material e simbólica. Por isso, o espaço é processo, espacialização/espacialidade, também, permanência e fluidez, temporalidade/temporalizações, o que supõe:

Ao lado de uma geografia preocupada com as delimitações, os enraizamentos e as hierarquias de territórios, regiões e lugares nunca superados, é preciso hoje instituir a força do movimento, uma espécie de Geografia dos espaços nômades, dos espaços da mobilidade, dos rizomas, mescladas por entidades híbridas como os territórios-rede, as redes regionais, os lugares móveis de conexão e/ou de passagem. Sem cair no extremo de um “fim dos territórios” ou de um fascínio pela mobilidade, mas reconhecendo a multiplicidade das des-re-territorializações contemporâneas. (op. cit., p.14)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

David Harvey (1992), ao fechar o capítulo sobre a experiência do tempo e do espaço na modernidade, discute a redução do espaço a uma categoria contingente e a idéia de que haveria uma linguagem universal do espaço, a cartografia, independente do sentido e do valor dados pelas práticas sociais que:

Se houvesse uma linguagem independente (ou semiótica) do tempo ou do espaço (ou do espaço-tempo), poderíamos, neste ponto, abandonar sem

problemas as preocupações sociais e investigar de modo mais direto as propriedades das linguagens de espaço-tempo como meios de comunicação por direito próprio. Entretanto, é um axioma fundamental que a idéia de que o tempo e o espaço (ou, no tocante a isso, a linguagem) não podem ser compreendidos independentemente da ação social.

Outra consequência desta transcrição do signo em formas fonéticas, gráficas e alfabéticas, implica no problema de confundir o signo com o objeto que ele designa, com o representado. Segundo Deleuze (2006a, p. 26, 27), esta confusão favorece a recognição dos signos como sendo a versão conceitual das idéias, mas não o aprofundamento dos encontros, das experiências; favorece a des – historicização e não a história; é o olhar de outro que compele o olhar do mesmo jeito:

Relacionar um signo ao objeto que o emite e atribuir ao objeto o benefício do signo, é de início a direção natural da percepção e da representação. Mas é também a direção da memória voluntária, que se lembra das coisas e não dos signos. É ainda, a direção do prazer e da atividade prática, que se baseiam na posse das coisas ou na consumação dos objetos. E, de outra forma, é a tendência da inteligência. A inteligência deseja a objetividade, como a percepção o objeto. Anseia conteúdos objetivos, significações objetivas explícitas, que ela própria será capaz de descobrir, de receber ou de comunicar. Ao mesmo tempo que a percepção se dedica a apreender o objeto sensível, a inteligência se dedica a apreender as significações objetivas. Pois a percepção acredita que a realidade deva ser vista e observada, mas a inteligência acredita que a verdade deva ser dita e formulada.

A interpretação dos signos através da sua relação com os objetos designáveis pela observação e descrição, de garantias “objetivas” como a conversação, o testemunho e a pesquisa, confunde o sentido com as significações explícitas e formuladas porque o signo é irredutível ao objeto que o emite e o sentido é irredutível ao sujeito que o apreende, são irredutíveis porque há uma unidade entre o signo e o sentido e, é o encontro contingente com esta unidade que, afirma Deleuze (op.cit. p. 91), “garante a necessidade do que faz pensar” e, por isso, constitui coisas, objetos, situações, acontecimentos, enfim, participa das práticas de produção do real.

Ao “olhar fetichizado” que resultou das análises de Walter Benjamin sobre as transformações provocadas pela técnica fotográfica e cinematográfica, segue a “visão sem olhar” que Virilio (2002) observou sobre o que ele nomeia de “tempo da automação da percepção”, ou seja, tempo em que predominam dispositivos tecnológicos como a videografia, a holografia e a infografia (computação eletrônica).

Deleuze (1992, p. 72) nos lembra que o olhar não é “a câmera, é a tela”, que o olhar dá “visibilidade à imagem” e provoca a ação, mas, que quando integramos a ação numa

trama de relações, o que temos são imagens mentais e que estas relações “não são ações, mas atos simbólicos que só têm uma existência mental.”

Ver é mais do que ver a superfície, é ver o fundo da superfície da tela, por isso, é preciso “reaprender a ver” o vivido, o que significa perceber, isto é, estar no acontecimento para perceber o sentido, para que as imagens se transformem em palavras e as palavras em imagens.

As imagens percebidas mais rapidamente devem substituir as palavras, por isso, as palavras perdem a importância no estranho movimento de proliferação de linguagens; e as imagens se esvaziam porque não se transformam em palavras e, assim por diante. O círculo só se rompe com a emergência das diferenças, quando conseguimos extrair dos acontecimentos, os conceitos.

Submetidos ao excesso de transparência de um mundo já interpretado, acreditamos estar nos relacionando diretamente com ele. No entanto, estamos perdendo nossos referenciais espaço-temporais que são constituintes da nossa percepção (automação da percepção) e, com isso, a capacidade de perceber e imaginar, de produzir imagens que conferem sentido à experiência. Estamos perdendo também nossa capacidade de simbolização, sem a qual, nem o desejo, nem o pensamento se realizam. As relações são desde o início linguagem, atos simbólicos.

A “modelização da visão”, a “estandardização do olhar” seriam processos que problematizam a nossa própria experiência perceptiva e apontam mais para uma cegueira do olhar do que para a abertura dos nossos olhos para outra visão de mundo, apontam também para novos regimes de visibilidade onde o olhar do observador depende da compreensão das técnicas de observação, do que elas conseguem capturar ou enquadrar.

A dissociação entre a materialidade e o simbólico ocorre quando “uma rede de signos coloca-se no lugar do conhecimento.” (Foucault, 1985, p. 76) A ciência, a cultura, a política, a economia, colocam-se sob a ordem racional da representação lingüística. Esta forma de representação, como forma de organização do mundo, portanto das relações sociais, entra em crise novamente, segundo Foucault, porque a representação não tem sua origem mais nas palavras, mas, nas coisas.

Neste regime de visualidade, que mostra sem mostrar, a geografia como estudo da dimensão do espaço produzido pelos homens, cabe no espaço absoluto euclidiano. Enquanto objeto da ação humana, segundo Raffestin (1993, p. 147), “o espaço representado não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ou vivido”.

O mapa se constitui como linguagem porque resulta de relações sociais e, como tal, transforma-se numa prática significante, ou seja, prática de produção de linguagem e, portanto, de sentido; a geografia se constitui como a grafia de signos que recobrem o espaço, cujo sentido depende do olhar de quem vê, das regras de funcionamento não capturadas pelas coordenadas dos estratos ou formações históricas, da invenção de novos signos.

THE MAP AS IMAGETIC AND OPERATIONAL SUPPORT: ESPISTEMOLOGICAL REFLECTIONS ON ONTOLOGY OF SPACE AND THE NOMAD SPACE

ABSTRACT

In the contemporary world, when we speak in Atlas we think in collections of images that help us to locate, through the eyes, the places in the plain surfaces of the map. Perhaps, an atlas can configure as narratives images of the nomad space (a geography in movement) that, on the other hand, it guarantees the information of a to know scientific and another one, a not to know, where to cross several other speeches, series which is necessary to cover creating a transversal. This article deals with this possible configuration through a set of epistemological propositions that base the educative practical with maps.

Keywords: Map. Territory. Space. Image. Language.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. e Horkheimer, M. **A Dialética do Esclarecimento.** Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1985.
- ARHEIM, R. **Arte e Percepção Visual:** Uma Psicologia da Visão Criadora. Livraria Pioneira Editora: São Paulo, 1998.
- BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas I.** Magia Técnica e Arte. Editora Brasiliense, São Paulo, 2004.
- _____. **Obras Escolhidas II.** Rua de Mão Única. Editora Brasiliense, São Paulo, 2004.
- CERTEAU, M. de. **A Invenção do Cotidiano.** 1. *Artes de Fazer.* Editora Vozes: Petrópolis, 1994.

- DARTIGUES, A. **O que é Fenomenologia**. Editora Centauro: São Paulo, 2003.
- DELEUZE, G. **A Dobra: Leibniz e o Barroco**. Papirus Editora: Campinas, 1991.
- _____. **Conversações**. Editora 34: São Paulo, 1992.
- _____; GUATTARI, F. **O Que é Filosofia**. Editora 34: São Paulo, 1997.
- _____. **Foucault**. Editora Brasiliense: São Paulo, 2005.
- _____. **Proust e os Signos**. Editora Forense Universitária: São Paulo, 2006.
- _____. **Diferença e Repetição**. Edições Graal: São Paulo, 2006.
- _____. **Lógica do Sentido**. Editora Perspectiva: São Paulo, 2006.
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. Editora Martins Fontes: São Paulo, 1985.
- _____. **A Arqueologia do Saber**. Editora Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2007.
- HAESBAERT, R. **Territórios Alternativos**. Editora Contexto: São Paulo, 2006.
- HARLEY, J. B. **La Nueva Naturaleza de los Mapas**: Ensayos sobre la Historia de la Cartografía. Fondo de Cultura Económica: México, 2005.
- HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna**. Edições Loyola: São Paulo, 1992.
- HORKHEIMER, M. **Teoria Crítica I**. Editora Perspectiva: São Paulo, 2003.
- HUTCHEON, L. **Poética do Pós-Modernismo**. Editora Imago: Rio de Janeiro, 1991.
- JAMESON, F. **Espaço e Imagem**: teorias do pós-moderno e outras ensaios. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2002.
- KELNNER, D. **Lendo Imagens Criticamente**: em direção a uma pedagogia pós-moderna. In: *Alienígenas na sala de aula. Uma introdução aos estudos culturais em educação* (org. Tomaz Tadeu da Silva). Editora Vozes: Petrópolis, 2005. pp. 104-131.
- LARROSA, J. **Pedagogia Profanas**: Danças, piruetas e mascaradas. Editora Autêntica: Belo Horizonte, 2001.
- _____. **Tecnologias do Eu e Educação**. In: O sujeito da educação: estudos foucaultianos. Tomáz Tadeu da Silva (org.). Editora Vozes: Petrópolis, 2002.
- LÉVY, P. **As Tecnologias da Inteligência**: o futuro do pensamento na era da Informação. Editora 34: São Paulo, 1993.
- MANGUEL, A. **Lendo Imagens**. Companhia das Letras: São Paulo, 2008.
- NEGRI, A.; HARDT, M. **Império**. Editora Record: São Paulo, 2001.
- RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. Editora Ática: São Paulo, 1993.

SANTOS, M. **Técnica, espaço, tempo**: globalização e meio técnico científico informacional. Editora Hucitec: São Paulo, 1994.

VIRILIO, P. **A Máquina de Visão**. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 2002.

Artigo recebido para avaliação em 16/06/2010 e aceito para publicação em 09/07/2010.