

ESCOMBROS DE UM PENSAMENTO: POR ENTRE RUÍNAS E INTERDISCIPLINARIDADE.

Debris of a thought: between ruins and interdisciplinarity.

Escombros de un pensamiento: por entre las ruinas y la interdisciplinarietà.

Heitor Matos da Silveira

NOMEAR – Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia (FCA/Unicamp)

RESUMO

Que pode a interdisciplinarietà? Pensar é, sobretudo, uma violência. Ao nos colocarmos diante de um mundo de coisas, somos atravessados por intensidades, forças e sentidos, que compõem a nossa relação com o mundo e com a vida. Na esteira do pensamento moderno, o mundo sempre foi colocado enquanto um lugar mobiliado, em que nossa relação com as coisas e os seres se dá apenas de forma superficial e não de entrelaçamento. No entanto, não estamos alheios aos fluxos da natureza e de vida que acontecem no mundo, pois nosso corpo, nosso pensamento e os objetos que construímos estão submetidos aos mesmos movimentos de nascimento e de morte, de crescimento e de decaimento que dão o movimento de um mundo de coisas. A proposta desse artigo é pensar a relação entre ruínas e arruinamento do pensamento como potências para o acontecer de um pensamento ou pesquisa interdisciplinar.

Palavras-chave: Conhecimento; Mundo; Desconstrução.

ABSTRACT

What can the interdisciplinarietà? Above all, thinking is a violence. When we face a world of things, we are crossed by intensities, forces and senses, which make up our relationship with the world and with life. In the current modern thinking, world has always been considered a furnished place, in which our relations with thing and other beings is only superficial and not intertwined. However, we are not unaware of the flows of nature and life that take place in the world, because our bodies, our thoughts and the objects we build are subjected to the same movements of birth and death, growth and decay that gives the movement of a world of thing. The purpose of this article is to think the relationship between ruins and the ruin of thought as potential for the occurrence of interdisciplinarietà thinking or research.

Keywords: Knowledge; World; Deconstruction.

RESUMEN

¿Qué puede la interdisciplinarietà? Sobre todo, pensar es una violencia. Cuando nos enfrentamos a un mundo de cosas, nos atraviesan intensidades, fuerzas y sentidos que conforman nuestra relación con el mundo y con la vida. A raíz del pensamiento moderno, el mundo siempre se ha colocado como un lugar amueblado, en el que nuestra relación con las cosas y los seres tiene lugar solo superficialmente y no entrelazada. Sin embargo, no desconocemos los flujos de

la naturaleza y la vida que suceden en el mundo, porque nuestros cuerpos, nuestros pensamientos y los objetos que construimos están sujetos a los mismos movimientos de nacimiento y muerte, de crecimiento y descomposición que dan lugar al movimiento de un mundo de cosas. El propósito de este artículo es pensar en la relación entre las ruinas y la ruina del pensamiento como un potencial para la ocurrencia de pensamiento o investigación interdisciplinaria.

Palabras-clave: Conocimiento; Mundo; Desconstrucción.

INTRODUÇÃO

O meu primeiro contato com o tema que envolve esse texto foi um processo violento. Encontrava-me em um período turbulento de pesquisa, onde necessitava delimitar com mais clareza o meu tema, eleger autores que me concederiam a base filosófica essencial para pensar e desdobrar meus questionamentos em busca de uma possível resposta às inquietações que me moviam. Gravitando entre uma miríade de questões, me sentia encoberto por uma densa neblina que não me permitia enxergar com clareza os caminhos que precisava percorrer, as decisões certas a serem tomadas e os procedimentos para dar sequência e concluir a pesquisa. Foi necessário um movimento para que eu me colocasse à deriva, me permitisse envolver pela complexidade dos caminhos para que fosse possível pensar que estava percorrendo diversos escombros do meu pensamento, que estava se arruinando à medida que eu me abria ainda mais para a incerteza e adensava ainda mais a vulnerabilidade do meu pensamento.

À época, a proposta da dissertação era percorrer alguns caminhos das políticas de patrimonialização e os problemas derivados dela, considerando que a narrativa construída em torno dos patrimônios era de que as ruínas eram elementos destrutivos, que sinalizavam o final dos objetos e o início da incerteza. Construir uma pesquisa e escrever um texto podem ser processos destrutivos, nos quais são colocados questionamentos, incertezas, medos e inseguranças que deslocam o nosso pensamento e nos levam a caminhos que antes nunca havíamos percorrido, que nos geram ainda mais insegurança, incertezas e nos assombram. A resposta para isso é o método, que nos confere um caminho de como proceder para chegarmos a um resultado. O problema, no entanto, é que esses caminhos abertos, que poderiam ou não destruir ainda mais nosso pensamento, são deixados de lado como possíveis erros de pesquisa ou do próprio ato de pensar. Como diria Ingold (2013), esses sentimentos de incerteza, insegurança e de assombro foram banidos pela ciência, pois se contrapõem ao que ela propõe.

A pergunta que será colocada em movimento neste texto é a de “Que pode a interdisciplinaridade?” Essa pergunta poderia ser movimentada nas discussões sobre interdisciplinaridade, pois acredito que haja uma postura em colocar a interdisciplinaridade em

um molde, criando um modo de se fazê-la para que, no final de nossas pesquisas, seja possível afirmar que fizemos um trabalho verdadeiramente interdisciplinar. O problema é considerar a interdisciplinaridade como um método de pesquisa e não como um acontecimento, potencializada pelos arruinamentos do pensamento e pela abertura que nos colocamos diante do mundo, nos envolvendo no caos dos fluxos deste próprio mundo e do pensamento.

A interdisciplinaridade, como acontecimento, é uma potência que pode ser desdobrada a partir do arruinamento e do esfacelamento do pensamento. A postura de abertura para o mundo nos coloca em uma situação de deriva, de deslocamento de certezas e verdades, abrindo nosso pensamento para o fluxo do caos e da incerteza, exigindo que ele seja levado a alhures, a lugares pouco visitados, entrelaçando-se com outros pensamentos para criar uma malha que nos permite, ou não, construir um pensamento interdisciplinar. Considero, assim, seguindo o pensamento de Pombo (2008), que a interdisciplinaridade não pode ser definida plenamente, caso contrário, cairíamos nas mesmas armadilhas criadas anteriormente, que sedimentam a interdisciplinaridade em um modelo de construção, que exige seguir etapas bem definidas e caminhos mais ou menos estruturados.

A ideia, portanto, é que esses caminhos e essas etapas sejam arruinados, sejam obliteradas e que, de seus escombros e restos, surjam potências de pensamento que nos possibilitem criar ou não um pensamento interdisciplinar. Assim, para colocarmos esse questionamento, que se desdobra em outros pensamentos, caminharei então com o pensamento de Ingold (2009, 2010, 2013), Deleuze (1976) e Guattari (1992). Me movimentando em conjunto do pensamento desses autores, procurarei pensar o sentido de interdisciplinaridade como acontecimento, dinamizada por uma postura de abertura para o mundo, considerando a vida como nascimento contínuo, tecida por linhas que se entrelaçam construindo um emaranhado de linhas de vida. Considerar a vida nesse sentido permite considerar a relação entre pensamento e vida que Deleuze (1960) propõe a partir de suas leituras de Nietzsche.

Se, como propõe Ingold (2009, 2013) habitamos um mundo que não é pré-existente, mas que a vida é imanente, nosso pensamento precisa ser movimentado pela mesma abertura, pelos mesmos fluxos de destruição que compõem a vida no mundo de coisas.

Para pensar essa relação, irei movimentar meu pensamento a partir de três linhas:

- a) A ideia de perda que conduziu uma parte do pensamento acerca dos patrimônios, colocando o sentido de ruína como um problema de patrimônio;
- b) Os movimentos de habitar o mundo, considerando que habitamos um mundo de coisas e de fluxos, e não um mundo de objetos e bolhas; e
- c) A potência da interdisciplinaridade a partir do sentido de arruinamento.

ENTRE PERDAS E ESCOMBROS, MOVIMENTOS E ACONTECIMENTOS

O primeiro movimento que proponho realizarmos é de pensar a ruína para além dos patrimônios. Na esteira da constituição do pensamento acerca dos patrimônios, as ruínas sempre foram colocadas em uma situação marginal, como se expressassem o processo final de deterioração de um prédio ou casa histórico, um problema a ser combatido mediante medidas de preservação e de conservação do patrimônio. Essa possibilidade de perder a cultura e a história é trabalhada por Gonçalves (1996; 2015),

Contudo, como demonstra o autor, essa retórica da perda tem entrado em decadência, à medida que estamos situados num regime presentista. Enquanto categoria do discurso do patrimônio, a perda sempre esteve presente no imaginário do patrimônio histórico, mas que tem sua força reduzida caso pensemos em vias de patrimônios imateriais. Outra categoria que Gonçalves explicita é a de “destruição”, que o autor se refere como uma categoria positiva, pelo fato dela se tornar não mais um processo deletério, mas, sim, estar intrínseca aos patrimônios como um processo central. O autor cita o exemplo dos Batamaliba, no noroeste da África, em que a casa é vista como uma entidade viva, e a biografia da casa se confunde com a biografia do homem mais velho que, ao morrer, faz com que a casa também seja demolida. Um processo de destruição intrínseco às dinâmicas internas do local (GONÇALVES, 2015).

Portanto, considerar a destruição como um processo negativo é uma ideia ocidental em que se tem a necessidade de preservar o passado no presente. No mesmo exemplo sobre os Batamaliba, Gonçalves (2015) explica que a UNESCO teria tombado essas casas como patrimônio da humanidade, seguindo preceitos ocidentais de patrimonialização. O problema, como demonstra o autor, é exatamente o fato de que no contexto dos Batamaliba, a

“arquitetura” é pensada como uma atividade que pressupõe conexões vivas com o cosmo, com a natureza, com a sociedade, com a biografia e com o corpo dos indivíduos. Para esses povos, aquilo que nós ocidentais chamamos de “arquitetura” não é imaginado como algo que se define exclusivamente pela sua forma técnica ou utilitária (um abrigo contra as intempéries e contra os animais), nem exclusivamente pela sua forma estética, pelo seu estilo. Trata-se de uma forma total, e, portanto, os homens e as mulheres que as habitam na verdade estão habitando o cosmo, uma vez que cada casa é construída como uma espécie de microcosmo do universo. (GONÇALVES, 2015, p. 221-222).

A ação da UNESCO revela um problema que alguns arquitetos têm tentado combater na contemporaneidade. Wells (2016) compreende que essa forma de patrimonialização obedece a uma lógica positivista de se pensar os patrimônios, excluindo do processo dimensões afetivas e experienciais dos patrimônios. A relação que temos com os prédios e com a cidade propriamente dita não é uma relação objetiva: traçamos linhas ao longo do caminho que percorremos nelas, e a partir dessas linhas tecemos lugares e relações (Ingold, 1996). Os geógrafos humanistas sabem muito bem disso. Trabalhos como de Marandola Jr. (2003) revelam que projetamos na cidade nossos medos e afetos, criamos laços e lugares a partir da experiência urbana, que pode ser tanto de amor como de medo.

Ingold (2012) demonstra, a partir do arquiteto Juhani Paalasma, que não nos relacionamos com os prédios de forma objetiva, mas sim experiencial e afetiva. O autor procura pensar o sentido da casa real e da casa dos projetos arquitetônicos, que possuem uma diferença substancial: à medida que o projeto arquitetônico vai se finalizando, a casa é considerada pronta para ser habitada; na casa real, contudo, ela sempre está se fazendo, pois ela não está em um mundo de objetos, alheia ao que ocorre ao redor dela, mas, sim, ela está inserida num mundo-tempo, envolvida pelo vento, sol, chuva, animais, insetos, plantas, que habitam a casa e o mundo.

É o que Ingold (2011) consideraria como um Ambiente Sem Objetos. Diferentemente da ideia de mundo mobiliado de James Gibson, Ingold percorre os pensamentos de Heidegger e Deleuze-Guattari para pensar o sentido de coisa, forças e fluxos, revertendo o conceito de agência, trabalhado com amplitude pela Antropologia, para pensar na vida. A agência – conceito aprofundado por Gell e Latour – retira o movimento das coisas do mundo, transformando-o em objetos. Na ontologia anímica de Ingold, o movimento é o que dá vida as coisas, é a partir dele que as coisas habitam o mundo. Em experimento realizado na Universidade de Aberdeen, Ingold propôs aos seus alunos que fabricassem uma pipa e que depois empinassem ela ao ar livre; à medida que os alunos empinaram, o objeto que anteriormente era inanimado, passou a se movimentar, tornando-se uma pipa-no-ar. Ao ser empinada, a pipa é atravessada pelo vento, que a concede movimento, lhe concede vida. Ela se torna pipa-no-vento.

Não obstante, a ideia de perda e de destruição se tornam categorias importantes nessa compreensão, pois é a partir delas que as políticas de patrimonialização atuam com mais vigor, como demonstrou Gonçalves (2015). Contudo, em um mundo em que o movimento concede vida às coisas e não em um mundo em que os objetos estão se relacionando apenas a partir de suas superfícies gélidas (Ingold, 2011), a deterioração, o esfacelamento, a destruição, as ruínas e os arruinamentos são movimentos fundamentais, que expressam a continuidade da vida das coisas.

MOVIMENTOS DE HABITAR O MUNDO

Até o momento me referi aos patrimônios, especificamente às ruínas enquanto uma questão do patrimônio. Quero agora me deter nas ruínas como uma dimensão do pensamento. Para isso, vou me ater às considerações de Ingold (2015) em relação à ontologia animista e à ideia de movimento, fundamental para compreender o mundo em nascimento contínuo, em que a vida pulsa e as coisas estão entrelaçadas, e não um mundo objetificado em que os objetos estão situados no espaço sem relação alguma.

Quando me refiro a objetos situados no espaço e não coisas que tecem o mundo, estou caminhando pelo pensamento de Ingold em relação à diferença que o autor faz entre espaço e lugar. A lógica da inversão propiciou com que o espaço fosse considerado o conceito para se descrever o mundo, e à medida que passamos a falar do espaço, deixamos de falar da terra, do solo, do céu, do ar, do pasto, revertendo o próprio sentido de vida e de mundo, impondo a eles limites. Para o autor

Biólogos dizem que os organismos vivos habitam *ambiente*, não o espaço, e qualquer coisa que eles possam ser, seres humanos são certamente organismos. Através da história, tanto caçadores como coletores, fazendeiros e pastores de gado, as pessoas desenharam uma vida no *solo*, não no espaço. Fazendeiros plantam suas colheitas na *terra*, não no espaço, e as colhem do *campo*, não do espaço. Seus animais pastam no *pasto*, não no espaço. Viajantes fazem seu caminho através do *país*, não através do espaço e, à medida que andam ou ficam parados eles plantam seus pés no *chão* e não no espaço. Pintores montam seus cavaletes na *paisagem* não no espaço. Quando estamos em casa, nós estamos *dentro de casa*, não no espaço, e quando vamos para fora nós estamos *no aberto*, não no espaço. Lançar seus olhos para cima, nós vemos o *céu*, não o espaço, e num dia ventoso nós sentimos o *ar*, não o espaço. O espaço não é nada, e porque ele não é nada não pode ser realmente habitado (Ingold, 2009, p. 29 – destaques no original)

Na ideia de espaço, Ingold (2009) compreende que o sentido de vida é enclausurado. Os lugares, contudo, são delineados pelo movimento, e as pessoas não ocupam o mundo, pois a ideia de ocupar é referente às áreas, mas, sim, as pessoas habitam, que possui um sentido linear. Em outras palavras, as pessoas não atravessam a superfície terrestre, mas percorrem ao longo de caminhos que vão de lugar para lugar (Ingold, 2009). É

como se a ideia de espaço, da mesma forma com que a agência retira o movimento e, conseqüentemente, a vida das coisas tornando-as objetos, retirasse o movimento do nosso habitar no mundo, enclausurando o sentido de vida.

A ideia de movimento, portanto, é situada num plano em que o **caminhar por entre** se torna uma compartimentação na ideia lugar-no-espaço (Ingold, 2009). A vida, para Ingold, não seria vivida **dentro** dos lugares, mas, sim, por entre. O termo *wayfaring* (peregrino) é fundamental nessa compreensão, à medida que cada peregrino deixa rastros de seu movimento e esses rastros, essas linhas, vão se entrelaçando e se ligando umas com as outras, formando um **nó** (*knot*). Quanto mais linhas e mais ligações forem feitas, maior é a densidade do **nó** (e do lugar!) (Ingold, 2009; 2011; 2015). Os lugares, para Ingold (2009; 2015) são delineados – não delimitados – pelo movimento e, à medida que o peregrino está sempre em movimento, ele **é** o seu movimento.

Lívia de Oliveira, em um belíssimo texto, converge com esse sentido de lugar proposto por Tim Ingold, ao afirmar que:

[...] também olho contemplando e ouço perscrutando o mundo todo, por terra, mar e ar, com as duas metades da minha alma. A metade da experiência e a outra metade da vivência, sempre mergulhadas no néctar da Geografia. Sempre alimentadas pelas cores das montanhas e das planícies, pelos aromas das florestas e dos cerrados, pelos sabores significantes das cidades e dos campos, pela vibração e transparência dos ventos, das nuvens e dos ares, pela fluidez das águas dos rios e dos mares, pelo brilho e beleza das flores e dos frutos, pelas texturas culturais e humanistas, pelo encanto telúrico dos bichos e animais, enfim pelos sentimentos e afeição das pessoas e das gentes. (Oliveira, 2013, p. 91)

Oliveira (2013) coloca em evidência a poética da experiência geográfica. Esses movimentos tecidos pela autora evidenciam que nossas experiências com os lugares não são mediadas por uma relação limitante, por dentro, mas, sim, do movimento através do mundo: os sabores, cheiros, sons, o vento, a nuvem, o ar, a água - não são o espaço ou estão contidos no espaço, mas são o próprio ambiente em fluxo contínuo. Não percorremos uma superfície externa, mas, sim, essa

zona de mistura e de troca entre as substâncias mais ou menos sólidas da terra e o meio volátil do ar. É nessa zona que toda vida terrestre é vivida. Enquanto habitantes dessa zona nós estamos continuamente sujeitos a esses fluxos do meio que chamamos de tempo (*weather*). A experiência do tempo residente na raiz de nossas emoções e motivações; de fato é o próprio temperamento do nosso

ser. É, portanto, crítica para a relação entre movimentos corporais e a formação do conhecimento (Ingold, 2010, p. 122).

É necessário, portanto, retomarmos as palavras de Eric Dardel. Se, na esteira do pensamento de Ingold, o espaço é tomado como um conceito vazio, pelo fato de a ele ter sido concedido a compreensão de todo o mundo, Dardel (2011), ao escrever sobre o espaço geográfico, tece considerações próximas. Para o autor, o espaço “puro” dos geógrafos não é o mesmo espaço das geometrias, mas, sim, “o azul do céu, fronteira entre o visível e o invisível; é o vazio do deserto, espaço para a morte; é o espaço glacial da banquisa, o espaço tórrido do Turquestão, o espaço lúgubre da landa sob a tempestade” (Dardel, 2011, p. 8). Esse espaço é, em outras palavras, **talhado na matéria** (Dardel, 2011).

Os lugares são nós: eles são tecidos pelas linhas que traçamos ao caminharmos não no espaço, mas ao longo e pelo mundo. Somos viajantes, e tecemos nossos lugares a partir de um movimento não delimitado em um espaço ou por uma rede de transporte, mas, sim, tecemos uma malha de viagens, com nós que são adensados à medida que mais linhas de vida se entrelaçam: é no movimento pelo mundo, ao longo do solo, do chão, do céu, dos ventos, que traçamos linhas e tecemos os lugares.

Em resumo, podemos compreender que a ideia de mundo que nos foi imputada suprime o sentido de vida. Ao considerarmos o mundo como um agregado de objetos que estão situados no espaço, colocamos a vida em suspensão e a enclausuramos em um mundo em que o movimento é suprimido. Se seguirmos pelo pensamento de Ingold, na realidade, não ocupamos um mundo ou habitamos sobre o mundo, mas, sim, habitamos o mundo, um mundo-tempo em que estamos imersos nas linhas de vida, nos fluxos da matéria (não materialidade!)

A vida, assim, perpassa toda a compreensão de lugar. É uma compreensão de vida que não está vinculada a uma ideia de mundo formado por bolhas, containers, correntes ou blocos de construção, mas, sim, um mundo de linhas. Ingold (2011) a partir de Marcel Mauss, criticaria a forma com que a sociologia e a ecologia compreendem a sociedade e os organismos. Para o autor, a ecologia, ao se colocar como uma disciplina que estuda as relações dos organismos e superorganismos, considera-os como bolhas (*blobs*) ou superbolhas, os retira o movimento sem considerar que são constituídos, também, por linhas.

Na sociologia, desde Spencer e Durkheim, o movimento é semelhante: ao considerarem a sociedade como organismos, a insere num contexto de bolhas, e as relações sociais não se dariam de forma completa, pois, sem a vida, não há relações sociais (INGOLD, 2011). Em outras palavras, ao considerar tanto os seres vivos como as sociedades como bolhas, o que ocorre é retirar o que lhes concede movimento - as linhas - fazendo com que as bolhas se tornem rígidas e solidificadas: se tornam objetos (Ingold, 2009, 2011).

Com efeito, essa Ontologia Orientada para os Objetos (O.O.O.) coloca em evidência que o mundo é formado por bolhas, mas essas bolhas não possuiriam linhas. Sem as linhas, elas se tornam objetos, estáticos, um universo petrificado, em que o mundo seria formado por blocos colocados perfeitamente ao lado um do outro, impedindo o movimento, tanto de crescimento como de nascimento (Ingold, 2011).

INTERDISCIPLINARIDADE, PENSAMENTOS, ARRUINAMENTOS

Mas o que isso nos revela em relação ao pensamento e à interdisciplinaridade?

A proposta deste artigo é pensar a interdisciplinaridade pelo sentido de arruinamento. Falar da vida, do mundo e das coisas nos encaminha para uma compreensão mais adensada de arruinamento, que busquei trabalhar na minha dissertação de mestrado, e que acredito ter me aproximado de algumas conclusões. Naquele trabalho, me ocupei de pensar as ruínas para além da sua compreensão usual, como um problema de patrimônio, mas compreender que o arruinamento conduz a um retorno a Terra. Esse movimento de arruinamento acontece especialmente pelo fato de estarmos situados em um mundo em que as coisas possuem movimento, possuem vida, e que as construções humanas são feitas de materiais retirados da própria natureza, que continuam seu movimento de vida. Essa continuidade reposiciona a relação de dominação homem-natureza quando as obras humanas passam a decair, pois as coisas não estão cessadas de movimento e de vida.

Arendt (2005; 2007) me proporcionou uma possibilidade de pensar esse movimento. Ao tratar da ideia de nascimento, a autora coloca que a natureza passa a adquirir movimentos de crescimento e decaimento a partir do momento que adentra o mundo humano. O movimento cíclico da natureza é expresso no mundo humano como crescimento e decaimento, e tem sua presença demarcada nesse mundo humano pela eminente possibilidade de fazê-lo perecer. As “boas coisas” retiradas da natureza pelo homem permitem com que ele construa suas obras, que precisam serem usadas; mediante ao seu não uso, ou ao seu abandono, é que as coisas do mundo humano perecem e retornam ao seu estado de matéria.

Esses espaços abandonados, ou espaços do abandono como propõe Rocha (2010), seja de casas, prédios, ruínas, fazem com que a materialidade das obras humanas se desfaça e, no conjunto da destruição, possa acontecer o caos, partindo da ideia de zerdade do tempo proposta por Deleuze. Com o esfacelamento da obra humana, com a possibilidade do caos, adentramos em uma zona desconhecida, que nos assombra, que não sabemos por onde andar ou pisar: é nessa zona de caos, de assombro e de desconhecimento que pode ocorrer algo de pensamento, um rompimento de sentidos (Rocha, 2010).

O arruinamento, portanto, potencializa o acontecer do caos, potencializa os acontecimentos e o surgimento de linhas e de fluxos, que colocam os sentidos e o próprio pensamento à deriva. As regras, as formas, as determinações sobre esses espaços foram desfeitos e com eles pululam linhas de pensamento e de vida, que expressam não mais uma ordem, mas o nascimento contínuo do mundo. Vida, como propõe Ingold, é nascimento contínuo.

Arruinar o pensamento, em outras palavras, é fazer com que aquilo que parecia tão bem edificado, tão bem estruturado, possa ser completamente esfacelado, sobrando apenas escombros, restos, pequenos fragmentos de pensamento. Esses escombros, esses restos que ficaram do pensamento não são falhas, e não devem ser encarados como problemas, mas, sim, como potências para outros pensamentos, outros afetos, outros sentidos. Quero dizer, no meio disso, que o arruinamento é um processo violento, poderoso, devastador. Ele rompe nossos sentidos, nossos pensamentos, nossas ideias. Nos coloca em deriva, em uma vulnerabilidade extrema do pensamento, que é necessário uma resposta. Os demógrafos ambientais sabem bem da importância da capacidade de resposta a uma situação de vulnerabilidade.

Como bem lembram Carolina Cantarino Rodrigues, Carlos José Martins e Sara Melo (2019), essas perdas nos levam a situações extremas, uma experiência-limite que não cessa os movimentos de ultrapassagem pois o dão continuidade e vão além, que continuam arruinando, fraturando nossa relação com nós mesmos. Esse tipo de experiência-limite nos coloca em uma situação de vulnerabilidade extrema que nos desloca da direção do padronizado e do estabelecido, para um movimento caótico que esfacela o eu, a identificação e a classificação, onde o indefinido permanece (Rodrigues, Martins e Melo, 2019). Uma fragilidade do corpo, do pensamento, dos sentidos, abertos para as potências de arruinamento que acontecem em um emaranhado de coisas que compõem um mundo aberto, de vulnerabilidades, fragilidades e indefinições.

Essa resposta, como proponho pensar, pode ser dupla: ou respondemos essa vulnerabilidade do pensamento com uma atitude disciplinar, em que percorremos caminhos familiares e que nos causam surpresa, ou potencializamos esse caos e essa vulnerabilidade ao ponto em que buscamos uma atitude interdisciplinar, percorrendo caminhos que nos causam assombro.

Há uma diferença substancial entre assombro e surpresa. A partir da ideia de vida como nascimento contínuo, que expressa uma abertura para o mundo, Ingold (2015) compreende que o assombro sempre esteve presente nas nossas maneiras de pesquisar e de conhecer o mundo, mas ele foi sistematicamente banido dos protocolos científicos, que preferem se ater a categorias e conceitos que permitem uma **apreensão** do mundo. Essa maneira de fazer ciência, de se apreender o mundo, é uma forma de se fechar para ele, pois

não ficamos assombrados com o que encontramos ou com os nossos erros, mas sempre surpresos pois seguimos caminhos bem determinados de pesquisa (Ingold, 2015).

O que quero pensar, portanto, é que o arruinamento potencializa esse assombro com o mundo, vinculado substancialmente a uma atitude interdisciplinar que nos coloca em estado de vulnerabilidade. Quero citar Ingold (2013) ao dizer que:

O assombro, creio eu, é o outro lado da moeda da própria abertura para o mundo que eu mostro ser fundamental para o modo anímico de ser. É o sentimento de admiração que surge quando navegamos na crista da onda do contínuo nascimento do mundo. No entanto, com a abertura vem a vulnerabilidade. Para as pessoas que não estão familiarizadas com essa forma de ser, parece frequentemente que se trata de timidez ou fraqueza, prova da falta de rigor característico das crenças e práticas supostamente primitivas. A maneira de conhecer o mundo, dizem, não é abrir-se para ele, mas sim “apreendê-lo” dentro de uma rede de conceitos e categorias. O assombro foi banido dos protocolos de investigações racionais conceitualmente induzidas. O assombro está em contraposição à ciência (Ingold, 2013, p. 24).

O sentido do assombro está intrinsecamente ligado ao de nascimento contínuo do mundo e com a própria vida. Para o autor, a surpresa é um elemento que persiste em quem simplesmente não se assombra com os nascimentos contínuos do mundo, à medida que seu pensamento se acostumou com o controle e a previsibilidade. No contraponto, o assombro nunca faz com que fiquemos surpresos, e aquele que se abre para o mundo, está em constante vulnerabilidade e assombro, em que não se depende do inesperado, mas se responde constantemente ao fluxo do mundo (Ingold, 2013).

É como se a surpresa retirasse a própria vida do pensamento. Gilles Deleuze, em sua leitura sobre Nietzsche em relação ao pensamento e a vida, compreende que o filósofo alemão sempre esteve preocupado com o conhecimento, especialmente pelo fato dele se opor à vida, especialmente pelo fato de Nietzsche considerar que o conhecimento nada mais fez do que colocar o pensamento como um simples meio de serviço da vida (Deleuze, 1976). O conhecimento, para Deleuze (1976), coloca o pensamento em submissão à própria razão, à medida que o conhecimento traça limites a vida da mesma forma que a vida racional traça para o pensamento. Portanto, seria necessário um pensamento que vá até o fim da vida, um **pensamento que afirme a vida**; vida enquanto força do pensamento, pois pensar significa o descobrimento e a invenção de novas possibilidades de vida (Deleuze, 1976).

Em outras palavras a vida ultrapassa os limites que o conhecimento lhe fixa, mas o pensamento ultrapassa os limites que a vida lhe fixa. O pensamento deixa de ser *ratio*, a vida deixa de ser uma reação. O pensador exprime assim a bela afinidade entre pensamento e vida: a vida fazendo do pensamento algo ativo, o pensamento fazendo da vida algo afirmativo (Deleuze, 1976, p. 83).

Entre arruinamento e interdisciplinaridade, repousa o pensamento e a vida. Não o conhecimento nos moldes criticados por Nietzsche segundo a leitura de Deleuze, mas um pensamento que está em relação com a vida enquanto nascimento contínuo. O arruinamento, uma força violenta que faz com que nosso pensamento **pense**, que nos desloca de qualquer sentido pré-definido sobre as coisas e o mundo, que nos destrói e fragmenta nosso pensamento, abrindo-o para o mundo e os assombros que ocorrem dele e dos nascimentos contínuos. Nos arruinamentos que experienciamos do pensamento, uma atitude interdisciplinar potencializa esse pensamento, um pensamento que nos permite inventar, sentir, pensar e descobrir novas possibilidades de vida.

Um sentido fundamental de pensamento que estou movimentando é o mesmo compartilhado por Deleuze (1976). Ainda em “Nietzsche e a filosofia”, Deleuze compreenderia a existência de três teses referentes à imagem dogmática do pensamento: a primeira se refere ao amor por parte do pensador ao verdadeiro, à medida que o pensamento é colocado como uma faculdade, um exercício natural e para que possamos pensar com verdade é necessário apenas que se pense verdadeiramente; a segunda, de que seríamos conduzidos ao erro por forças que são externas (corpo, prazeres, sensações, volições, sensibilidades), o que faria com que tomássemos o falso como verdadeiro; e a terceira é que para que seja possível pensar de forma verdadeira, necessitamos de um método, que “nos faz penetrar no domínio do ‘que vale em todos os tempos, em todos os lugares’” (Deleuze, 1976).

Regina Schöpke compreende o pensamento como uma atividade criadora, que não está submetido a valores pré-existentes. Para a autora, a filosofia teria se baseado em preceitos morais para o pensamento, retirando-o a vida, fazendo com que o pensamento deixe de ser “ameaçador, inventivo e criador, torna-se melancolicamente ‘re-conhecedor’ dos valores vigentes, um espectador distanciado da vida – sem forças para produzir novos modos de existência” (Schöpke, 2012, p. 28).

A tarefa da filosofia, para Deleuze, seria justamente reverter essa imagem dogmática do pensamento, da mesma maneira que Nietzsche teria feito “ao introduzir as noções de sentido e valor no exercício do pensamento” (Deleuze, 1976). Jorge Vasconcellos (2005) aproxima essa ideia ao dizer que “Pensar não é o exercício natural de uma faculdade. O pensamento não pensa sozinho e por si mesmo, como também não é perturbado por forças

que lhe permaneceriam exteriores. Pensar depende necessariamente das forças que se apodem do pensamento” (p. 1220).

Pensar, portanto, não é uma faculdade, é um acontecer. Tatiana Levy (2011), em seu livro “A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze” se indaga: o que leva o pensamento a pensar? A autora, partindo de Deleuze, chega a conclusões que acredito serem importantes nesse momento. A exemplo do cinema moderno, que não mais toma como fundamental a montagem contínua, mas, sim, nega uma articulação entre as imagens e se pautam em uma descontinuidade, ela rompe com um sentido e uma lógica de pensamento, deslocando o **pensamento a pensar** (Levy, 2011, p. 122). Ao tomarmos o pensamento como uma simples faculdade, o colocamos no jogo da representação, enquanto uma faculdade de reconhecimento do real representado; o choque no pensamento causado pelo cinema moderno, como demonstrou Levy, é o que podemos denominar de violência do pensamento:

Pensar não acontece a todo instante, mas é fruto de um acaso circunstancial. Pensar depende de um encontro, de uma violência, de forças desconhecidas que esvaziam nossas certezas. Nesse sentido, pensar é uma possibilidade, algo que pode ou não acontecer, dependendo da ocorrência e da força dos encontros. (Levy, 2011, p. 123)

Em um breve texto intitulado “Fundamentos ético-políticos da interdisciplinaridade”, Félix Guattari (1992) ao se referir à interdisciplinaridade prefere dizer **transdisciplinaridade** enquanto movimento de transformação das ciências, que se abre para os domínios do estético, do ético e do social. Para que ela aconteça, é necessário o rompimento com rituais formais, ou nos dizeres do autor, aqueles que prendem a vida científica a uma interdisciplinaridade de fachada, e que exista uma permanente pesquisa sobre pesquisa, uma experimentação contínua de novas vias de constituição de agrupamentos coletivos de enunciação. Os saberes precisam ser reinventados a cada situação concreta. Tânia Maia Barcelos (2005) alerta para que a proposta de Guattari, ou seja, uma transdisciplinaridade como criação estética, é arriscada, pelo fato de não haver modelos, receitas e manuais de como se fazer, colocando em jogo não mais uma “troca de conhecimento entre áreas”, mas, sim

“o modo desapercibido com que elas se misturam e se fundem. Está em jogo uma transdisciplinaridade viva, em que não se sabe a partir de qual área do conhecimento se fala, mesmo porque nem há demarcações definidas, mas cruzamentos e atravessamentos de conhecimentos e afetos.” (Barcelos, 2005, p. 90).

A filósofa portuguesa Pombo (2008) considera que há um equívoco muito grande que gira em torno do termo interdisciplinaridade. A autora acredita que há um uso exaustivo do termo “interdisciplinaridade”, considerando que a própria palavra já está gasta, à medida que nem os especialistas em interdisciplinaridade conseguem construir uma definição bem clara sobre o que ela é, inundando-a de uma série de métodos, modos de fazer que clama para si uma ideia de interdisciplinaridade (Pombo, 2008). Para Pombo (2008) é necessário que façamos um alargamento do conceito de interdisciplinaridade, considerando que nas atuais configurações do mundo, estamos passando o modelo arborescente, que existem hierarquias bem claras, para um modelo em rede, extremamente complexo.

Acredito, no entanto, que o termo rede ainda seja complexo, especialmente no sentido que estamos pensando o mundo. Se o consideramos como algo tecido a partir de linhas de vida, imanente ao vir-a-ser-no-mundo (Ingold, 2013), estamos diante não de um mundo formado por uma complexa rede, mas, sim, tecido por uma complexa malha que tem sua tessitura a partir das linhas de vida e de pensamento (Ingold, 2009; 2010; 2013).

Se quisermos pensar uma interdisciplinaridade viva, é necessário considerarmos escapar de modelos interdisciplinares ou disciplinares que julgam saber o que ela seja. A crítica que faço, portanto, é que a interdisciplinaridade não precisa ser um campo bem definido, com disciplinas, metodologias, objetos de estudo, mas, sim, uma força, uma potência do próprio pensamento que pode acontecer ou não. Ela não deve ser imposta, mas, sim, deve ser potencializada a partir dos arruinamentos que podem ocorrer em uma disciplina, em uma conversa com amigos, em uma pequena sala de estudos com debates sobre diversos assuntos, em que a propriedade das áreas do conhecimento não exista, e o pensamento possa se movimentar livremente e arruinar (ou não) o pensamento de cada um. Minha proposta é, portanto, que o arruinamento é uma força que potencializa a interdisciplinaridade, não como modelo nem como disciplina, mas como atitude do pensamento que se abriu para os assombros de um mundo vivo, em nascimento contínuo.

REFERÊNCIAS

- Arendt, H. (2005). Trabalho, Obra, Ação. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 175-201.
- Arendt, H. (2007). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.
- Barcelos, T. M. (2005). Conversas inter/trans disciplinares. *Revista Poiésis*, 3(3-4), 82-92.
- Dardel, E. (2011). *O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo, Brasil: Perspectiva.

- Deleuze, G. (1976). *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Rio.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Gonçalves, J. R. S. (1996). *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ / MinC – IPHAN.
- Gonçalves, J. R. S. (2012). As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: Tamasso, I. & Lima Filho, M. F. (Orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos* (pp. 59-74). Brasília, DF: ABA.
- Gonçalves, J. R. S. (2015). O mal-estar do patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, 28(55), 211-228.
- Guattari, F. (1992). Fundamentos ético-políticos da interdisciplinaridade. *Tempo Brasileiro*, 108, 19-26.
- Holzer, W. (2012). Mundo e Lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In: Marandola Jr., E., Holzer, W., & Oliveira, L. (Orgs.). *Qual o Espaço do Lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia* (pp. 281-304). São Paulo, SP: Perspectiva,
- Ingold, T. (2009). Against space: place, movement, knowledge. In: Kirby, P. (Ed.). *Boundless Worlds: an anthropological approach to movement*. pp. 29-43. Oxford, Reino Unido, Berghahn Books.
- Ingold, T. (2010). Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(1), 121-139.
- Ingold, T. (2013). Repensando o animado, reanimando o pensamento. *Espaço Ameríndio*, 7(2), 10-25.
- Levy, T. S. (2011). *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Marandola Jr., E. (2003). *“Londrinas” invisíveis: percorrendo cidades imaginárias*. (Trabalho de Conclusão de Curso), Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Brasil.
- Oliveira, L. (2013). Sentidos de lugar e de topofilia. *Geograficidade*, 3(2), 91-93.
- Pombo, O. (2008). Epistemologia da interdisciplinaridade. *Ideação*, 10(1), 9-40.

Rocha, E. (2008, Junho). Os lugares do abandono. *Arquitextos*. Disponível em: <http://www.vitrivius.com.br/reistas/read/arquitextos/09.097/137>

Rocha, E. (2010). *Arquiteturas do abandono: ou uma cartografia nas fronteiras da arquitetura, da filosofia e da arte*. 526f. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

Rodrigues, C. C., Martins, C. J., & Melo, S. (2019). *Fragilidade, força de vida – Um relato possível*. In: Dias, S. O., Wiedemann, S., & Rodrigues A. C. (Eds.). *Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...* (pp. 267-276). Campinas, SP: ALB/ClimaCom.

Schöpke, R. (2012). *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto.

Silveira, H. M. (2018). *Arruinamentos no retorno a Terra: fabulando memórias e ruínas*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade Estadual de Campinas, Limeira, Brasil.

Vasconcellos, J. (2005). A filosofia e seus antecessores: Deleuze e a não-filosofia. *Educação e Sociedade*, 26(93), 1217-1227.

Wells, J. (2016). Aspectos teóricos e aplicados da integração da fenomenologia à prática da conservação do patrimônio. *Geograficidade*, 6(1), 4-17.

Nota sobre o autor:

Heitor Matos da Silveira – Geógrafo. Professor de Ensino Fundamental II, na Escola Monte das Oliveiras (Guararapes/SP). Mestre em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas pela Faculdade de Ciências Aplicadas da Unicamp (FCA/Unicamp). Colaborador do NOMEAR – Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Geografia do Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência (LAGERR/FCA/Unicamp). E-mail: silveira.heitorm@gmail.com.

Recebido em: 20/01/2019

Aprovado em: 20/03/2020