

HABITAR: DA FENOMENOLOGIA AO ESPAÇO-LUGAR

INHABITING: FROM PHENOMENOLOGY TO SPACE-PLACE

KENIA MADOZ

Resumo

O artigo aborda o vasto tema teórico-conceitual do habitar, necessário para a compreensão e desenvolvimento de pensamento crítico atual. O objetivo do texto é apresentar uma discussão discorrendo autores que tratam sobre o tema. Recorreu-se, principalmente, a alguns textos de Martin Heidegger, tendo em vista a importância de seus estudos que são referendados por pesquisadores em distintas áreas de conhecimento. O texto está dividido em três partes: 1) base conceitual do habitar em Heidegger, em que o autor enfatiza o sentido existencial do Ser, relevando o individualismo à importância do habitar, e por outro lado, críticas necessárias são realizadas por esse posicionamento e também por sua falta; 2) o habitar (e) o espaço, em que verifica-se a valorização da corrente humanista com o sentido existencial, mas afirmando que a experiência do indivíduo permite a interferência na própria subjetividade e a necessidade da compreensão de diversos saberes para se chegar ao espaço em sua totalidade (Correia da Silva); e 3) o habitar e o lugar, em que o envolvimento do ser com o espaço, a cultura, a história, as relações sociais e a paisagem é significativo para a composição da geofricidade (Dardel).

Palavras-chave: Habitar. Pensamento. Lugar.

Abstract

The article addresses the vast theoretical-conceptual theme of dwelling, necessary for the understanding and development of current critical thinking. The objective of the text is to present a discussion featuring authors who deal with the topic. We mainly used some texts by Martin Heidegger, given the importance of his studies, which are endorsed by researchers in different areas of knowledge. The text is divided into three parts: 1) conceptual basis of dwelling in Heidegger, in which the author emphasizes the exis-

tential sense of Being, highlighting individualism to the importance of dwelling, and on the other hand, necessary criticisms are made for this positioning and also for your lack; 2) inhabiting (and) space, in which there is an appreciation of the humanist current with an existential sense, but stating that the individual's experience allows interference in one's own subjectivity and the need to understand different types of knowledge to reach the space in its entirety (Correia da Silva); and 3) living and place, in which the being's involvement with space, culture, history, social relations and landscape is significant for the composition of geography (Dardel).

Keywords: Living. Thought. Place.

1. BASE CONCEITUAL DO HABITAR EM HEIDEGGER

O estudo apresenta uma discussão sobre o habitar percorrendo os autores, principalmente os humanistas, que fundamentam seu pensamento a partir da “ontologia” de Martin Heidegger. Dentre as várias áreas pesquisadas, o pensamento de Heidegger é ainda referendado, com seus diversos elementos explicativos sobre o ‘habitar’.

O pensamento de Martin Heidegger (1889/1976), em textos específicos sobre a sua ontologia, destacam-se sobretudo o artigo “Construir, Habitar, Pensar” – *Bauen, Wohnen, Denken* – (1999), em suas obras “Ser e Tempo” – *Sein und Zeit* – (1927/2014) e “Da experiência do pensar” (1968), além de outras que enfatizam o sentido ontológico e suas potencialidades em estar-no-mundo.

A esse respeito, importantes e necessárias críticas

são apresentadas e discutidas por Flávio R. Kothe (2011; 2013; 2020 e 2021), sobre as obras e determinados posicionamentos de Heidegger, bem como a falta de outros. Ele aponta a equivocada tradução corrente de *Sein* por Ser. Kothe enfatiza que o próprio título de *Sein und Zeit* em português, já consagrado, apresenta o erro de reduzir *Sein* (ser/estar) a ser. A palavra *Dasein*, bastante usada nas suas explicações, tem sido traduzida como ‘ser-aí’, uma forma equivocada, diz o autor – considerando que, nas “línguas ibéricas, especificamente, temos o significado espacial de estar, que é o correto”, e enfatiza: “não posso ser sem estar” (Kothe, 2020/2021). Toda vez que se conjuga “sein” com “mit, da, in”, ele precisar ser traduzido por estar.

Segundo Kothe (2020), o estar deve ser entendido como “estar no sentido de um estar sendo e ser estando e, não o ser antes do estar”. Segue sua explicação ao exemplificar: “o sujeito pode morrer, mas sua obra ainda poderá ser estudada: ele existe no texto” (Kothe, 2013). É daí que também surge o erro do *Dasein* como “ser-aí”. O correto, então, é “estar-aí”, “estar sendo aí”, “ser estando aí”. Nesse sentido, o pensamento ontológico de Heidegger nesta pesquisa utiliza a tradução correta de estar-no-mundo, na intenção de captar os elementos que podem ser mais importantes para a compreensão que envolve o habitar.

Dessa passagem, Kothe segue sua explicação de que “o que se tem nas traduções da editora Vozes é recristianização e reidealização do Heidegger”. E, ainda, o filósofo impõe ao homem o retrato de um ente “despido de sentimentos, despido de um fazer organizado, despido de política e de Estado”. Dessa maneira, acrescenta, criticando Heidegger, “a sua obra carece de dialética e não capta as contradições sociais” (Kothe, 2013; 2020).

É relevante acentuar que algumas ideias principais de Heidegger para o entendimento do conceito de habitar estão presentes na sua obra *Ser e Tempo* (2014), e uma de suas críticas mais pertinentes a esta pesquisa, se dá sobre o método das ciências naturais modernas, o racionalismo, que tem destituído

os fenômenos humanos de seus estudos.

Outro ponto abordado por Heidegger como base do entendimento do ser está na “angústia”. No entanto, segundo Kothe (2020), esse termo foi mal traduzido, pois o original é “Angst”, que significa medo. Já angústia vem de “angoise”, que foi a tradução francesa e seria algo como “Bedrängnis”. E com tudo isso, reflete Kothe, “tem-se aí uma redução enorme dos sentimentos básicos a um só”.

Retornando ao ponto central da obra, estar-no-mundo: este é fundamentalmente um sentimento de constituição individual. Para Heidegger, somente a angústia/medo é capaz de determinar o estar-no-mundo existencial, o estar-em-si-mesmo. Contudo, essa preferência pela angústia/medo não é bem explicada, mas dá para presumir que, novamente, seu pensamento está sob influência de sua vida religiosa, como fonte de explicação do fenômeno humano, enquanto se busca continuamente um sentido para o próprio estar nesse mundo, isto é, conforme Kothe, (*idem*) um “sentimento de abandono de quem acreditava em Deus”.

A base desse entendimento heideggeriano está naquilo que Santo Agostinho reflete sobre o ser, mas de modo específico sobre o problema do tempo, encontrado principalmente no *Livro XI* da obra *Confissões*. Heidegger faz uma leitura dessa obra ao propor uma “tradução” em chave fenomenológica das reflexões sobre o tempo, que pode ser entendida pela tentativa de explicar a própria vida humana a partir de um fenômeno em particular: a vivência e a experiência da consciência de uma pessoa preocupada em explicar a si própria, o sentido da existência humana nesse mundo.

A crítica a esse posicionamento de Heidegger consiste em saber por que considerar somente a angústia como principal sentido para o homem chegar a sua existência? E, conforme indaga Kothe (2020), por que não outros sentimentos como a alegria, a coragem? O mesmo autor apresenta a resposta: novamente, o que se pode constatar nessa escolha pela angústia significa o forte sentido religioso arraigado em

Heidegger e, por isso, a predileção pelo sofrimento como forma de se chegar ao “divino”.

Por outro lado, Lygia Saramago (2011) entende que a “angústia” para Heidegger representa o não se sentir em casa, isto é, não se encaixar em um lugar, o que, segundo a autora, seria o fenômeno mais originário para a compreensão do ser existencial. A autora também afirma que pensar o problema do espaço em Heidegger fora da perspectiva da linguagem seria passar longe da gênese de certas elaborações fundamentais realizadas pelo filósofo, a partir da década de 1930. Por outro lado, *Ser e Tempo* carece de maior ligação entre espacialidade e linguagem.

Ainda de forma mais significativa, Saramago, em *Topologia do ser* (2008), aponta que, desde o início de sua reflexão, Heidegger pensou o espaço em sua vinculação ontológica com a noção de lugar, sendo este, no sentido mais tangível, de lugar no mundo. Entretanto, conforme a mesma autora pesquisou, é partir de 1947 que a sua obra toma outra dimensão e apresenta a expressão “topologia do ser”.

A topologia do ser “traduziu uma tendência que já se insinuava em seus inscritos: a pedra angular do seu pensamento, a questão do ser – cujo sentido e verdade haviam se constituído como momentos temáticos fundamentais até então - começava a ser pensada em termos de lugar” (SARAMAGO, 2008, p. 20). Contudo, para explicar seu pensamento, Heidegger (1990; 2014) apresenta os significados de várias palavras. E, ao explicá-las, não apresenta as discussões sobre elas, tampouco mostra seu próprio posicionamento. Nesse sentido, é possível fazer uma leitura de sua predileção pelos significados gregos dos vocábulos, o que dá a entender a sua ligação marcada pela fé católica.

O primeiro vocábulo apresentado é “Alétheia”, que significa “verdade” em grego. No seu texto, *A origem da obra de arte* (1990), “Alétheia”, apresenta o sentido de desvelamento do ser (dos homens e das coisas), um descobrimento daquilo que estava encoberto. Por outro lado, conforme explica Kothe (2020), Heidegger, ao se apoiar no vocábulo grego

para firmar o entendimento da verdade, já começa valorizando a teologia sem tratar daquilo que realmente interessa, que são as questões sociais.

Diferentemente de Heidegger, outros filósofos apresentam diversos conceitos para a “verdade”. Assim, Hegel explica “verdade” como uma “ideia”. Para este filósofo, “Alétheia”, é considerado verdadeiro quando aquilo que está na sua consciência é o que se vive. Já para Kant, o verdadeiro é considerado pela minha vontade, ou seja, parte do juízo individual, impedindo, assim, de olhar para outras direções e deixar de mostrar o que realmente interessa.

Por outro lado, Tomás de Aquino diz que há uma verdade anterior a qualquer coisa; no entanto, para ele é aquela que está de acordo com a fé cristã. Já para Nietzsche, a conceituação de verdade mesma é falsa, uma falsidade, um engodo, um fingimento da identidade, e não haveria verdade, considerando que há sempre mudanças e modificações.

Flávio Kothe em seu ensaio *Verdade, mentira e liberdade* (2022), ressalta que com a verdade permite distinguir o que é justo e correto, o que vale e o que não tem valor, além de ser central para a vida das pessoas, para as grandes decisões que precisam tomar e para a estruturação do seu dia a dia. E que apesar disso, existem dificuldades em buscá-la, principalmente, porque a verdade não é simplesmente uma adequação formal da mente, além de que, pelas interferências das instituições em nossa sociedade, que insistem em apresentá-la, por meio de seus representantes, de forma autoritária e solene, tem servido, conforme a conveniência, de manipulação.

Dessa maneira, conclui o mesmo autor (*idem*), “o que vem de cima pode estar errado e ser falso o que é decidido por maioria. Um sozinho e marginalizado pode estar mais perto da verdade que os empoderados” (Kothe, 2022). Ademais atesta ainda que nem sempre aquilo que está na mente pode ser como as coisas são. E explica que o modelo $X = Y$ que permeia o pensamento ocidental, faz igualar o desigual e buscar reduzir o real ao quantitativo, igualando somente o que é parecido, deixando de lado a dife-

rença. Ou seja, a opção entre o idealismo e materialismo, está sob o mesmo esquema: $X = Y$, e que, no entanto, há uma estrutura profunda que precisa ser desvelada e desvendada (Kothe, 2022).

Essa explicação segundo o mesmo autor (*idem*) pode ser vista pelos escritores que entendem que não há sinônimos, que a mesma palavra em posições diferentes do texto não é idêntica. Na ironia, exemplifica Kothe, o significado do que se diz não é idêntico ao sentido do que se diz.

No mesmo texto F. Kothe (*idem*) evidencia a liberdade como essência da verdade, tanto no sentido de o sujeito estar aberto às múltiplas determinações do objeto quanto no sentido de o objeto poder mostrar a sua multiplicidade, mesmo aquelas que o sujeito gostaria de não ter de ver. O mesmo autor esclarece que a liberdade “é a luta contra as coações, a busca de ampliação de horizontes, a vitória contra a tirania”, e que por sua vez, “a razão é uma fábrica de racionalizações, mas também é a instância em que se pode decifrar a razão de ser delas” (Kothe, 2022). E conclui F. Kothe que é preciso coragem para pensar, repensar fundamentos, pois a maioria só repete a lavagem cerebral que sofreu na escola, na família, na mídia.

Ainda para Heidegger, a verdade estaria posta por meio da poesia. O autor cita sua predileção por um poeta em específico: Friedrich Hölderlin, o que demonstra falta de coerência em sua reflexão do mundo, pois, novamente, aponta somente para uma mesma direção. Ao considerar como “verdade” o que vem do sentido poético, mas sem apresentar nenhuma discussão acerca dessa proposição, resulta em um entendimento do ser no mundo, mascarando as questões terrenas, as relações de poder da classe que comanda.

Outrossim, Adorno (2009) considera a poesia de Hölderlin indevidamente apropriada pela “lírica neorromântica”. Ademais, conforme salienta Kothe (2020), “a sua preocupação com as habitações populares está no perfil cristão do *Sermão da Montanha*, exatamente o que foi problematizado por Nietzsche como

avesso da ética patricial” (KOTHE, 2013 e 2020).

E ainda, relacionado à “verdade”, está a “liberdade” para Heidegger. No entanto, ao partir sua explicação pela palavra grega “Alépia”, centrada no modo de viver autêntico, o autor novamente ficou devendo uma discussão sobre a liberdade de crença, de se acreditar ou não em Deus.

Acrescenta-se que, para Kant, a “liberdade” é o que caracteriza o ser humano. E sua essência e qualquer forma de governo deve definir a arte, como exemplo de liberdade humana, sendo que isso está relacionado a qualidade e não a quantidade.

Ao falar sobre “liberdade”, Kothe (2020) contextualiza a questão da Democracia, que deveria ser para a pessoa escolher por si, para o que é preciso ter condições. E ainda existe um risco de perder a “liberdade”, sendo necessário, então, ter “autonomia”; contudo, é preciso lutar. Além disso, rejeita a “liberdade como conceito restritamente analítico”. Para o autor, trata-se de uma ideia, e como tal, não pode ser pelo analítico, e exemplifica: “Para Cristo, a compaixão significava o amor ao próximo. E por isso, a luta é para que as ideias possam se tornar reais” (Kothe, 2020).

Outro vocábulo em alemão que Heidegger utiliza para constituir seu pensamento é “Sorge”, significando preocupar-se com. Dessa forma a “Sorge” para o autor refere-se a uma característica humana com suas carências e necessidades dos seres humanos.

Nesse sentido a crítica para explicação de “Sorge” vem de Kothe (2011), ao dizer que faltou o agir do homem, a organização do trabalho e a participação como ser político. Ao analisar a obra de Heidegger, especialmente em *Ser e tempo* e nas reflexões sobre lógica e linguagem, o que se sobressaem são marcas da sua teologia católica. Isso é revelado, conforme Kothe (*idem*) nos conceitos dados pelo autor, tais como *Sorge* e *Sein-zum-Tode*, em que reduz o homem ao conceito de *Sorge*, numa estrutura central que parece católica.

Ainda, na obra *Ser e Tempo*, o autor desenvolve uma ontologia baseada numa descrição de “existenciais”, que são estruturas interpretativas, em que o homem, como “Dasein”, tem estar-no-mundo na forma temporal e histórica. Assim, do ponto de vista de Heidegger, a explicitação ontológica desvela uma estrutura de realização, isto é, aquilo que possibilita as várias maneiras de algo tornar-se manifesto, enquanto a dimensão ôntica (ente), mostra tudo o que é percebido, entendido ou conhecido de imediato pelo homem.

Além disso, faltou no *Ser e tempo*, conforme Kothe, a “compreensão da dialética do real e da relação do homem com outros e com o mundo” (Kothe, 2013). Dessa maneira, a ligação necessária de convivência refere-se ao homem “estar-aí” e “estar-com-os outros” para se tornar um estar-no-mundo, isto é, alguém que veja sentido para ser e estar atuando em seu tempo e lugar.

Nessa obra, o filósofo ressalta, veementemente, o ocorrido pela perda do sentido da palavra habitar, em um processo pelo qual o conhecimento e a linguagem no ocidente passaram, isto é, houve o abandono do Ser. No entanto, conforme Kothe (2020), o filósofo tem essa posição do abandono do ser “por causa do seu catolicismo, ele não vê que isso ocorreu sobretudo pela ontificação do ser em Deus” (Kothe, 2013; 2020).

Outra crítica que parece essencial à obra *Ser e tempo* está na falta de perspectiva histórica, e isso já foi considerado conforme Kothe (2021) como um conjunto de teses banais sobre a existência. E acrescenta que apresentar o ser como finito só é revolução da perspectiva cristã. Faltou, em contrapartida, explicar e discutir sobre isso. Kothe o compara a Karl Marx e diz que, para este, a preocupação estava na situação de vida da classe operária, e não no existencialismo, percebendo o ineditismo da “mais-valia” como motor de todo o capitalismo.

Por outro lado, para Saramago (2008), “se evitarmos atribuir um sentido por demais alegórico à afirmação de Heidegger de que a *‘linguagem é a casa do ser’*,

não restará dúvida de que lugar, espaço e linguagem configuram, para ele, uma única e mesma questão (Saramago, 2008, p. 20). Assim, tomar isoladamente o sentido dos vocábulos se mostra insuficiente e mesmo inviável por perder sua própria substância.

A autora enfatiza que, na ontologia, pela noção de espacialidade fática (*faktische Räumlichkeit*), aparecem as questões relativas ao espaço e ao lugar. Heidegger apresenta com nitidez quando se propõe investigar de que maneira, em diversas situações do cotidiano mais próximo, o mundo se apresenta. Explica ainda Saramago (2008) que essa espacialidade ocorre a partir do entendimento do conceito de mundo que é indissolúvel ao de Dasein – representa tanto o ‘ser’ no mundo quanto a vida humana – e vem a ser precisamente a forma de se compreender e interpretar o seu entorno nas referências do ocupar-se, mover-se e habitar do estar-no-mundo.

Partindo do seu texto magistral, *Construir, Habitar, Pensar*, Heidegger apresenta inicialmente que o habitar e o construir estão correlacionados, o que permite dizer que o construir é tudo que se mostra e que é pelo habitar que permite o construir.

No entanto, apesar de que todo construir tem por objetivo o habitar, nem todas as construções servem para o habitar, isso porque, às vezes, somente albergam o homem, e isso somente não garante que aconteça o habitar.

Da experiência do pensar, obra da década de 1940, Heidegger estuda poemas e, por meio da interpretação, realiza exercício do pensar, considerado por ele como original. Nesse processo, envolve o que compreende como “habitar” (*wohnen*). Identifica que são o “construir” e o “cultivar” que implicam o habitar mais original. Para o autor, significa “deixar-ser, o fazer surgir, o fundamentar e o proteger o que é fundamento” (Heidegger, 1968, p. 11).

Heidegger entende o habitar pelo pensar meditando, com forte presença da religiosidade para se alcançar o pensamento dito como original. Da mesma forma que aparece em outros textos, a mensagem é

a de que o homem deve se ligar de forma mais profunda com a natureza, isto é, a *physis* no cotidiano da vida. Contudo, o filósofo deixa de lado a importante relação política da convivência intrínseca à vida social.

A questão em Heidegger do estar no espaço como característica do ser humano não está bem caracterizada. Ele faz analítica e não dialética (Kothe, 2013) e, assim, ao não pensar as coisas em suas contradições, não seria possível compreendê-las.

O estar-no-mundo é também explicado nos §§14 a 17 em relação à “mundidade”. Neles, Heidegger (2014) separa o ôntico (ente) do ontológico (ser) e, com isso, apresenta diversos sentidos de mundo: mundo da totalidade dos entes, mundo do ser dos entes, mundo no contexto da presença do ser e o mundo existencial-ontológico, que é a própria mundidade.

A mundidade pode, então, modificar-se e transformar-se cada vez mais no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua a mundidade geral. Para Heidegger, a forma de compreender a mundidade é pela analítica do estar-no-mundo que abrange a sua cotidianidade. Entretanto, o autor diz que não se trata de um caráter primordial “espacial”, mas sim ao contrário: é a espacialidade da presença do ser estando no mundo que é principal.

Nesse ponto, apesar de enfatizar a impessoalidade e o modo de ser e estar do homem como primordial e original, faltou ainda a primordialidade das relações humanas com os outros, e isso está perdido em Heidegger. Além do mais, a ausência da dialética é constante em seu pensamento. O autor deixa de fora os questionamentos necessários da espacialidade do ser, a sua preocupação com as coisas terrenas, com o meio ambiente, por exemplo. As coisas no mundo são significativas para a vida do homem, e é ele quem dá essa significância.

O espaço físico, o lugar da morada, não é relevante para Heidegger, e isso está demonstrado pela falta de relacionamento entre o estar-aí e o espaço ma-

terial, o físico. Assim, evidencia somente o sentido existencial do habitar, e nesse caso o habitar não ocorre de fato por não abordar a sua totalidade na forma espacial e, mesmo na relacional, o habitar heideggeriano é individual e relativo somente ao ser, ao pensamento.

Salienta-se a contribuição dos estudos de Jean-Paul Sartre (2007), em sua obra *O ser e o nada*, acerca da compreensão do ser. O autor ressalta o concreto, o real, como ponto de partida para considerar a totalidade sintética, da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos, isto é, o mesmo que Heidegger considera como estar-no-mundo.

Sartre admite o “nada” como sendo do processo de fundamentação do ser que leva à percepção da espacialidade. O “nada” para ele se conforma na relação entre o ser e a exterioridade imediata, sendo que a formação da consciência ocorre quando há a negação do que é o exterior do ser.

2. HABITAR (E) O ESPAÇO: APROXIMAÇÕES NAS ÁREAS DE CONHECIMENTO

O conceito de habitar transcende em muito a Filosofia. No entanto, nos filósofos fenomenologistas é que se baseiam diretamente as reflexões ontológicas do ser e do espaço em diversas áreas de conhecimento. Eles, ainda, têm sido responsáveis pelos estudos mais aprofundados da experiência humana no espaço.

Nesse sentido, Martin Heidegger deixou uma senda aberta para a filosofia espacial na relação estar-no-mundo que tem provocado, ainda que mais recentemente, interesse no conhecimento essencial dessa relação humana com o seu meio mais próximo, isto é, a ideia de lugar que está de alguma maneira ligado à paisagem e ao território.

Otto Bollnow (2008) explica o entendimento do habitar pela relação do indivíduo com o espaço, a partir do espaço vivenciado, que é caracterizado pela

experiência do indivíduo e permite a interferência na própria subjetividade. Nesse caso, trata-se do espaço referência do homem, e é aí que a casa, a moradia se torna o primeiro vínculo como lugar de pertencimento do ser. E, para Gaston Bachelard (2008), a linguagem poética pode explicar a forma como nos enraizamos no mundo, e significativamente, revela o sentido do nosso primeiro cosmo, dotado de lembranças afetivas e representações.

Na Geografia, o lugar tem posição especial, particularmente na Geografia Humana e na Geografia Crítica. Apesar de que essas tais correntes se apresentam em diferentes aspectos, podem ser vistas de certo modo como complementares. Em ambas, por exemplo, o habitar é desenvolvido por sua relevância, por centralizar em atividade necessária ao homem-meio e espaço-sociedade.

A esse respeito, Armando Correia da Silva (1978), em seu livro *O espaço fora do lugar*, chama a atenção em buscar novas linhas de interpretação da realidade e alcançar o movimento real da sociedade e do espaço. Para isso, entende a necessidade de que a partir do método empírico haja uma reflexão filosófica, ontológica, além da integração de saberes para se chegar ao espaço como totalidade. Na obra de Corrêa da Silva (1978), é ressaltado o potencial do lugar para os esclarecimentos ontológicos, o qual permite a compreensão das relações entre lugares e das pessoas com os lugares.

Na abordagem humanista da Geografia, o lugar é utilizado como principal conceito, cuja base associa-se à fenomenologia e ao existencialismo e, conforme A. Buttner (1982), essa relação ocorre pelo diálogo estabelecido entre o homem e o meio, através da percepção do pensamento, dos símbolos e da ação. Ademais, acrescenta Relph (2000), a localização, a paisagem e o envolvimento pessoal são pontos centrais da concepção do lugar, que, para Tuan (1983), é marcado pela percepção, experiência e valores e, ainda, é produzido pelo habitante consumidor e criador do espaço.

Da mesma maneira, Edward Relph (2000), ao incor-

porar em seus estudos o conceito de habitar para a construção da noção de lugar e lar associado a ele, acrescenta a necessidade da base de cuidado e proteção, o que, para o autor, são formadores de identidade e autenticidade-inautenticidade existencial, seguindo, assim, o pensamento de Heidegger do “estar-no-mundo”. Nessa mesma linha está Nicholas Entrikin (1991), que desenvolve a conceituação do lugar partindo da circunstância existencial, afetiva e simbólica para explicar a forma como o homem se coloca no mundo.

Os dois autores, fundamentam-se na circunstância existencial; no entanto, não fazem as referências das relações entre os grupos sociais em que estão inseridos e a sociedade como um todo.

Na explicação de Marandola (2012), a existência é fundada no habitar e, por ele, marca, demarca e transforma o espaço. Outrossim, assinala que muitas formas de habitar só se desenvolvem em condições próprias de vivência e envolvimento com a comunidade e com certa duração, implicando conhecimento da cultural local e o estabelecimento de territorialidade.

Para Martins (2007), o que singulariza o homem diante da sobrevivência e existência é o cotidiano em uma geografia específica, estabelecida em um habitat determinado. Ademais, para o autor, o fundamento geográfico do ser já está demarcado pelo lugar como totalidade, reunindo o particular e o universal.

A Geografia nesse caso é qualitativa, remete à posição do homem dentro de uma estrutura relacional, de co-habitações, na qual a distância não é tomada em termos métricos, mas sim em intensidade qualitativa da relação. Assim, o sentido de “localização” representa para o ente sua porta de entrada para a geografia à qual pertence. Trata-se da “geograficidade”, configurando aquela que lhe é fundante como essência do seu ser, seu fundamento existencial.

Assim, é por esse meio que o homem encontra o seu sentido de localização. Dessa forma, as questões

‘onde estou’ e ‘onde estão as outras coisas que compõem minha ‘alteridade’, a sua distribuição, a distância relativa que estão em relação a mim, marcam a geograficidade e representam ao indivíduo o sentido de localização, ou a sua consciência geográfica.

Milton Santos, em sua vasta obra sobre o espaço, com textos tais como *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção* (1999), *Metamorfoses do espaço habitado* (2014) e *Pensando o espaço do homem* (2012), contribui com o tema do habitar aportando os lugares como espaços dinâmicos em constante modificação, que podem também ser compreendidos por suas contradições.

Santos (1999) explica que o habitar a cidade representa ação que possibilita a apropriação das potencialidades dos territórios e que seria um produto coletivo em permanente construção, onde se desenrolam as relações afetivas e os encontros. Com isso, continua o autor, possibilita-se a emersão de um material fértil para a produção de subjetividades, e este sintetiza: “o mundo oferece as possibilidades e o lugar, as ocasiões. O lugar não é passivo, mas global e ativo” (Santos, 2005, p. 163).

Para Santos (1979), a organização do espaço é uma forma, um resultado objetivo de uma multiplicidade de variáveis atuando através da história. Ele explica que, quando ocorre a inércia, essa passa a ser tanto resultado quanto condição do processo. Assim, as formas espaciais são estruturas ativas que, mesmo sem autonomia em relação às outras, ainda podem se modificar e, sempre que não conseguem criar formas, procuram por adaptação.

Para Santos, o habitar do ser acontece pelas relações que oscilam entre o espaço físico e o social, sendo que o espaço físico é objetivo e mensurável, enquanto o espaço social relaciona-se ao espaço da subjetividade fundamentado nas interações sociais.

Santos (1999) esclarece que o fundamento geográfico da realidade está na geograficidade (Dardel, 2015), e que para sua realização ela tem que ter o sentido da coabitação e do copertencimento, consi-

derando a localização e a distribuição. Além disso, afirma que o nosso existir enquanto homens ocorre à medida que designamos, conceitualmente, a realidade que nos cerca, ou seja, nossa alteridade, o nosso meio.

Esse autor, após apresentar a Geografia como categoria da existência, mostra que é a partir desse entendimento que está o seu fundamento ontológico, uma vez que a existência tem relação com a definição do ser. Assim, existir é colocar-se em uma estrutura de relações com outros entes, e estas estão em uma contínua metamorfose. Ele sintetiza o homem como “complexo bio-ontológico” e aponta a escolha como singularidade a qual o remete para a vida, para a superação das necessidades, chegando assim ao significado da existência humana.

Da mesma maneira, Henry Lefebvre (2001) discute o conceito proposto do habitar ao conceber a habitação como obra humana por excelência e o habitar como um atributo da participação de uma vida social, ou seja, pertencer a uma comunidade, representando assim, a qualidade de viver na cidade.

Lefebvre (*idem*) acrescenta, nesse contexto, as relações entre “sujeito diferenciado” e “sujeito sujeito”. O primeiro apresenta qualidade em relação ao sujeito que é o sujeito consumidor, pois o sujeito diferenciado é aquele que ocupará a cidade em liberdade, atravessando seu espaço, percebendo-o e construindo ali o seu lugar de habitação.

Para Eiler Rasmussen (1984), por exemplo, o habitar está ligado à Arquitetura viva, orgânica do “lugar”, às suas raízes históricas e temas conjugados das novas e velhas cidades, além da sua vitalidade e diversificação.

Da mesma maneira compreendem Roberto Doberti e Giordano (2000). Para eles, o habitar não se insere prioritariamente no campo da natureza e, sim, da cultura e da sociedade. Explicam que somente os seres humanos habitamos, porque somos a única espécie que, mesmo carecendo da natureza e renunciando a um habitat natural, dita as novas condições

de um habitar cultural.

Ademais, Adson Bozzi Lima (2007) compreende o papel da Arquitetura em determinar formas de preenchimento do interior das construções, considerando a maneira de habitar de cada pessoa. Assim, “o habitar nos remete, inexoravelmente, ao momento presente em que se vive” (Lima, 2017).

O habitar na Arquitetura, segundo Bozzi, apresenta uma outra dimensão que é a coletividade, tendo em vista que o habitar é de todos e que todos devemos habitar em comunidade.

De outra maneira, Héctor Vigliecca enfatiza a diferença entre ocupar e habitar, e acredita que os projetos para habitação social, em geral, servem para ocupação e resultam decepcionantes, mais por uma questão filosófica do que política. E explica: “como princípio piramidal: o espaço, quando é matematicamente considerado, não tem sítios nem lugares” (Vigliecca, 2017). Com isso, o autor quer dizer que, quando o objetivo é construir para atender numericamente a falta de moradias, não contempla a qualidade de vida e não cria condições de habitabilidade.

Nessa mesma linha está o arquiteto finlandês Juhani U. Pallasma (2017), que, em seu livro *Os olhos da pele: a Arquitetura e os sentidos*, explica como o nosso corpo habita os lugares e como o lugar afeta as nossas percepções. Para o autor “a casa é um cenário concreto, íntimo e único da vida de cada um, enquanto uma noção mais ampla de Arquitetura implica necessariamente generalização, distanciamento e abstração” (Pallasma, 2017).

Na antropologia, os estudos de Tim Ingold (2012) sobre o habitar se sobressaem, particularmente por desenvolverem os conceitos de antropologia ecológica em que se criticam as noções de objeto e de coisa. Para o autor, o objeto se diferencia da noção estabelecida de “coisa”. Ingold (2012) propõe a retomada da noção de “coisa” que vai além do sentido de objeto. Introduce a compreensão de que as coisas apresentam os fluxos vitais, isto é, as “coisas” integram os ciclos e dinâmicas da vida e do meio am-

biente.

Na Sociologia, Richard Sennet (2018), em seu livro *Construir e habitar*, reduz os problemas mais graves de segregação socioespacial urbana, na sua visão da diferença entre fazer e viver a cidade. Nesse ponto, o autor considera que o construir é distinto do habitar. O construir consistiria na atividade dos “fazedores profissionais” – os profissionais e seus planos, planejadores de cidades, tais como engenheiros, arquitetos, planejadores urbanos etc. – que atuam como juízo tecnocrático. Já o habitar remete aos modos diversos de viver em uma cidade.

Essa visão de Sennet se mostra muito simplista diante dos complexos problemas das cidades, as quais sofrem influências tanto de muitas formas (externas e internas, globais e locais) como de escalas. Pensar que existe respeito mútuo é utópico ou ingenuidade. Os problemas difusos da sociedade não se resolvem simplesmente com a organização morfológica da cidade. Destacam-se necessidades de senso coletivo, comunitário, além das constantes reivindicações e pactos para a construção de uma sociedade mais justa.

Na História, as informações documentais, sem dúvida, representam a principal fonte de estudos espaciais ao longo do tempo. Ao tratar da historiografia brasileira, esta corrente tem sido também estudada sob ponto de vista do homem e seu lugar, embora ofereça uma riqueza nas descrições da realidade do país; ainda são raros os estudos que aproveitam essa base de pesquisa.

Para Paulo Bertran (2000), considerado como especialista na Eco-história do Planalto de Altitude, das terras do Planalto Central brasileiro, afirma:

Talvez seja da humana natureza construir-se de mitos e de mistificações. Essa parte ilusionária responde talvez pelo melhor e pelo pior que a diversificada natureza do homem e de sua civilização realizaram na história.

A disciplina da história deveria unificar tudo isso,

ao real e ao imaginário, mas não pode fazê-lo porquanto as autoimagens ou os auto-esteriótipos são indissociáveis da natureza humana e o homem é incapaz de ver-se sem isso. Às vezes cogitamos se a lembrança da história não é insuportável ao homem. (Bertran, 2000, p. 245-6).

Bertran (*idem*) adverte que as crônicas de nossas vidas e do nosso tempo acaba sendo uma imagem fragmentada, uma espécie de síntese tosca do indivíduo, e ao contrário disso, a coletividade e as histórias das pessoas se interpenetram.

Da mesma forma, em outras artes também se pode contextualizar espaço-tempo e o ser existencial. No cinema, por exemplo, “os sentidos, ou mesmo sem-sentido que nos chegam de uma narrativa é que irão das existências às personagens e cenários” (Oliveira Jr., 2019, p. 16).

Dessa maneira, as artes se apresentam nas imagens, nas narrativas, nas paisagens, nas “coisas”, nas diferentes linguagens e, ainda naquilo que não foi mostrado, falado, dito ou escrito. Trata-se de expressões culturais e subjetivas a serem desveladas do estar-no-mundo. Sobre o assunto conforme Kothe:

Prédios, esculturas, quadros e cidades também são textos a serem lidos. A exegese corrente não se apresenta, porém, como hermenêutica: ela se postula como especialização, propõe sua leitura como única, tende a dogmatizar-se. Isso se mostra em púlpitos de templos e em púlpitos eletrônicos, em salas de aula e comitês assessores, em livros didáticos e revistas especializadas. De tanto esmiuçar miudezas não se pensam mais os fundamentos (Kothe 2014, p. 15).

3. O HABITAR E O LUGAR

O espaço-lugar é compreendido, conforme Tuan (1983), como aquele construído a partir da experiência e dos sentidos, envolvendo sentimentos

num processo de comprometimento geográfico com a cultura, a história, as relações sociais e a paisagem.

O ponto de partida, nesse sentido, recai pelo estudo do habitar da corrente humanista, em que Eric Dardel se destaca por meio de sua obra *O homem e a terra* (2015), na qual desenvolve a relação concreta e essencial que liga o homem à natureza, isto é, uma “geograficidade” que destaca o modo significativo da existência humana com o seu destino.

Para Dardel, é por meio dessa reflexão geográfica que se distingue uma nova “descoberta”, a qual deve centrar os estudos que envolvem o homem interessado no mundo circundante. Ele acrescenta ainda que, para a compreensão fenomenológica da experiência humana, a sua essência deve estar associada entre a “geograficidade”, o lugar e a paisagem.

Para Eric Dardel (2015), a valorização da terra na qual vive o homem se abre à sua liberdade de espírito, sendo essa a forma original de fazermos parte de uma espacialidade e mobilidade profunda no mundo. Ele enfatiza que a visão do homem em relação ao mundo deve ser captada em seu movimento, na sua dinâmica produzida.

O que Dardel propõe, em sua obra, é a renaturalização do homem começando pela geografia e seu modo de refletir os espaços em movimento. Isso envolve a noção de situação que extravasa para outros domínios da experiência do mundo. Assim, “a situação” de um homem supõe um ‘espaço’ onde ele ‘se move’; um conjunto de relações e de trocas; direções e distâncias que fixam de algum modo o lugar de sua existência “(Dardel, 2015, p.14).

O habitar e o lugar ressalta-se como relevância a forma de apreender a totalização da dimensão do saber. A importância da compreensão da totalização consiste, primeiramente em admitir na sociedade os paradoxos das realidades espaciais, das territorialidades e, ainda, da desarrumação socioambiental. Ademais, as questões socioespaciais são ainda difíceis de serem superadas e, diante disso, falta o

entendimento dos problemas da nossa sociedade, em sua totalidade, os quais envolvem a natureza do espaço atual e das forças dominantes, ou seja, dos grupos que buscam por mais poder.

Nessa questão, o habitar vincula-se à escala mais particular, isto é, ao lugar, e este pode ser retratado tanto pela singularidade, quanto ser entendido como resultado das forças globais. Ademais apresenta uma potência ontológica que permite a compreensão das relações entre lugares e as pessoas.

O habitar se torna relacional a partir do lugar, e aí incide a sua importância. O sentido do habitar transcende apoiado nos lugares, permitindo diálogos em diferentes áreas de conhecimento e, a sua totalidade, necessariamente, ocorre por considerar formas de enraizamento, identidade, sentido do lugar, casa, experiência e percepção, isto é, o sentido de ser-e-estar.

Nessa perspectiva os estudos a partir do habitar os lugares fornece a perspectiva da apreensão dos espaços em sua totalidade e, para isso, o sentido ontológico, o existencial do homem, associa-se ao modo de estar no lugar. Trata-se das relações entre os lugares e as pessoas e das pessoas com e nos lugares, sempre de forma relacional.

A importância do lugar relaciona-se ao próprio sentido da vida e, por sua vez, ao sentido do tempo. Nessa compreensão o habitar acompanha o lugar de significância, tanto nos sentidos objetivos e subjetivos, e essa diferenciação ocorre pela relação entre realidade subjetiva à qual pertence o sujeito, de forma particular, única, aqui e agora; e a realidade objetiva, compreendendo os elementos de experiência que persistem, mediante todas as mudanças.

Assim, a valorização do lugar provém de sua concretude e, embora seja passível de ser engendrado ou conduzido de um lado para outro, é um objeto no qual se pode habitar e desenvolver sentimentos e emoções. Tal realidade concreta é atingida por meio de todos os nossos sentidos, com todas as nossas experiências, e assim, conforme Oliveira (2019), co-

nhecer o lugar é desenvolver um sentimento topofílico ou topofóbico. É o lugar que proporciona o habitar, e isso pode ser um local natural ou construído.

Os lugares, segundo Tuan (1983), podem se fazer visíveis por meio de inúmeros meios, como pela rivalidade ou conflito entre lugares, além das manifestações de arte e arquitetura. Em relação à identidade do lugar, ocorre mediante as diversas dimensões espaciais, tais como localização, direção, orientação, relação e território. Ademais, o lugar relaciona-se com o tempo em pelo menos três momentos: tempo como movimento, sendo lugar como pausa; afeição ao lugar em função do tempo; e lugar como tempo tornado visível, como lembrança.

O sentido do lugar está na capacidade de apreciação e apreensão de suas qualidades. Envolve o forte senso de sua história, isto é, as “raízes e enraizamento” relativos à perspectiva da experiência cotidiana. Dessa maneira o lugar é muitas vezes entendido pela sua origem, pela associação de pertencimento, mas também pela imobilidade. Além disso, conforme a proposta por Deleuze e Guattari (1983;1979, *apud*, Moreira, 2019), existe a noção de que as raízes precisam ser reconsideradas, pois lugares oferecem outras possibilidades, particularmente a compreensão da transitoriedade e do transnacionalismo.

Ademais o sentido dos lugares é apreendido também por seu valor antitético. Nessa condição compreende o lugar sem lugaridade, o “placelessness” (Relph, 2000), isto é, a inexistência da capacidade de promover encontros e reuniões, ou mesmo a ocorrência fraca dessa condição. Pode ainda se referir às configurações diferenciadas do seu entorno, como focos que reúnem coisas, atividades e significados. Nesse sentido, a exclusão e a inclusão podem representar uma forma de exclusividade, como dizer que “este é meu lugar, e você que é diferente, não deve ficar aqui”, ou seja, manifestações preconceituosas de diversas naturezas.

A questão da “construção do lugar” na atualidade vai além do conhecimento técnico específico dos equipamentos e serviços públicos. Envolve considerar

valores e sentidos que estes representam aos seus moradores. Trata-se de uma construção a qual muitas vezes não deve ter tanta interferência de “fora”.

Assim, o homem habita determinados lugares que representam a sua essência como forma de ser-e-estar nos lugares. Tal sentido além da relação da existência representa experiências individuais e em grupo com o lugar, isto é, o sentido da geograficidade. O lugar refere-se às particularidades e à conectividade com a qual sempre experienciamos o mundo, podendo se dar sob diversas intensidades, mas é uma inescapável parte do ser.

Um lugar se torna especial quando ocorre a reunião e, em sentido geográfico, reúne a fisionomia de aliar atividades econômicas e sociais, história local e seus significados. Em sentido mais psicológico, pode-se afirmar que ele integra nosso corpo, o estado do nosso bem-estar, a imaginação, o envolvimento com os outros e nossas experiências ambientais e, ainda, é a existência de todas as coisas, por isso, a proximidade do ser significa a consciência da aventura, totalidade e conectividade do mundo.

Dessa maneira, o que fica evidenciado no estudo sobre o habitar é a relação inexorável com o lugar, como confluência da experiência cotidiana e com a possibilidade de abertura para o mundo. E é nessa extensão que pode ocorrer a compreensão do que significa existir no mundo. Assim habitar e lugar estão concatenados, representando o espaço vivencial que tem o potencial de transformação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERTRAN, Paulo. *Elegia a Bernardo Élis*. Brasília: DF Letras: a Revista cultural de Brasília, ano IV/V, n°. 47, p.20-23, 1998.

_____. *História da terra e do homem*

no Planalto Central: Eco-história do Distrito Federal: do indígena ao colonizador. Brasília: Verano, 2000.

BESSE, Jean Marc. *Ver a terra*. Trad. Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BUTTNER, Anne. *Values in geography*. Resource paper n° 24, Associat. American Geographers, 1974.

_____. *Grasping the dynamism of lifeworld*. Annals Assoc. American Geographers, 66 (2): 277-292, 1976.

_____. *Aprendendo o dinamismo do mundo vivido*. In:

_____. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. *Evolución de la geografía humana*. Barcelona, oitos-tau, 1974.

DARDEL, Eric. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica* (tradução Werther Holzer). São Paulo: Perspectiva, 2015.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano - Artes de fazer*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1990.

DOBERTI, Roberto e GIORDANO, Liliana. *Teoría del habitar*. Ciências sociales n° 22. (2000). www.asofl.org

DUNCAN, James. *In city as text: the politics of landscape interpretation - the Kandyen Kingdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ENTRIKIN, J. Nicholas. *The betweenness of place. Towards a geography of modernity*. Baltimore: The Johns Hopkins University press, 1991.

FUÃO, Fernando. *Construir, Morar, Pensar: uma releitura de “Construir, Habitar, Pensar” (Bauen, Wohnen, Denken) de Martin Heidegger*. Revista estética e semiótica, Brasília, vol.6, n° 1, jan./jun, 2016.

apartheid. *International journal of urban and regional research*. DOI: 10111/1468-2427-12180.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da Obra de Arte*. Lisboa, 1996.

_____. *Building, dwelling, thinking. Visual Culture: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*, v. 3, p. 66-76, 1956.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril cultural, 1983.

_____. *Construir, habitar, pensar. In: Os pensadores* (trad. Ernildo Stein) São Paulo: Abril cultural, 1999.

_____. *Conferencias y artículos*.

(*Vortrage und Ausätze*). Barcelona: ediciones del Serbal, 1994.

_____. *Da experiência do pensar*. Trad. Maria do Carmo Tavares Miranda. Porto Alegre: Editora Globo S.A., 1969.

_____. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. In: *Arte y Poesía*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

_____. *Ontología - hermenéutica de la facticidad*. Tradução de Jaime Aspiunza. Madri: Aliança Editorial 1999.

_____. *Seminários de Zollikon*. Protocolos-diálogos-cartas. Trad. Gabriela Arnhold, Maria de Fátima Almeida Prado e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Ser e Tempo* (tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho) - Campinas, SP: Ed. da Unicamp; Petrópolis RJ: Ed. Vozes, 2012.

HOLZER, Werther. *A Geografia Humanista: Uma Revisão*. Geografia Cultural: Uma Antologia, Vol. 1, edited by Roberto Lobato and Corrêa Zeny Rosendahl, INGOLD, Tim. Building, dwelling, living how people and animals make themselves at home in the world. In: Strathern, M. (Ed.), *Shifting contexts: transformation in Antropological Knowledge*. Routledge, London (England), P. 57-80, 1995.

_____. Epilogue: toward a politics of dwelling. London (England): Conserv. Son. 3(2), 501- 508, 2005.

_____. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Psychology Press, 2000.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhado criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, nº 37, p. 25 - 44, jan./jun., 2012.

KOTHE, Flávio R. A dialética na Esplanada dos Ministérios, In: *Revista de Estética e Semiótica, revista eletrônica do Núcleo de Estética e Semiótica - NES*, PPG, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - FAU, Universidade de Brasília - UNB. Instituto Central de Ciências - ICC Norte, Brasília, 88-92, volume II, nº 1, ano 2012. <http://www.esteticasemiotica.com>.ISSN

2238-362X.

_____. Arte e filosofia: a estética e os sentidos, ensaio, In: *Arquitetura, Estética e Cidade - questões da modernidade*. Supervisão de Maria Fernanda Dentl e Elaine Ribeiro Peixoto, Brasília, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - Universidade de Brasília, 2014, ISBN 978-85 -60762 17 - 0, p. 116 -148.

_____. Encontros de Martin Heidegger com Paul Celan, comentário e tradução. In: *Jornal da ANE, Associação Nacional de Escritores*, Brasília, Ano VII e VII, nº 49, p. 7, dezembro de 2012 e janeiro de 2013. <http://www.anenet.com.br>

_____. Nietzsche X Heidegger, ensaio, *Revista de Estética e Semiótica*, vol. 3, nº 02/2013, p. 30 - 77, <http://www.esteticasemiotica.com>.ISSN

_____. Plato and the city. Resenha, in: *Revista de Estética e Semiótica, revista eletrônica do Núcleo de Estética e Semiótica - NES*, PPG, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - FAU, Universidade de Brasília - UNB. Instituto Central de Ciências -ICC Norte, Brasília, 88-92, volume I, nº 2, ano 2011. <http://www.esteticasemiotica.com>.ISSN 2238-362X.

_____. Verdade, mentira e liberdade. Ensaio. *Revista A terra é redonda*. 14/02/2022. <https://aterraeredonda.com.br/verdade-mentira-e-liberdade/>

LIMA, Adson Bozzi Lima. O habitare e habitus: um ensaio sobre a dimensão ontológica do ato de habitar. *Vitrius Arquitetus*, 09104, ano 2008, dez. 2007. MARANDOLA Jr., Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em geografia: sobre os modos geográficos de existência. *Geografia*, Rio Claro (SP), v.37, n.1, jan./abr., 2012.

_____. *Qual o espaço do lugar?* São Paulo: Perspectiva, 2014.

PÁDUA, Lígia T.S. A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Tese de doutorado da PUC. Rio de Janeiro, 2005.

RASMUSSEN, Stein Eiler. *Arquitetura vivenciada*. In: *SCHOENAUER, Josefina. 6000 años de hábitat. De los poblados primitivos a la vivienda urbana en las culturas de oriente y occidente*. Barcelona (Esp.): Gustavo Gili, 1984.

RELPH, Edward. *Place and placelessness*. Londres: Pion, 1976.

SANTOS, Milton. *A natureza do Espaço (técnica e tempo. Razão e emoção)*. São Paulo: Hucitec, 3 ed. 1999.

_____. *Por uma nova globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SARAMAGO, Lígia. *A topologia do ser. Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Editora PUC, Edições Loyola, 2008.

_____. *Entre a Terra e o Céu: a questão do habitar em Heidegger*. O que nos faz pensar, nº 30, dezembro de 2011.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

SAUER, Carl. *The morphology of landscape. Land and life*. The university of California press., 1963.

SCHAMA, Simon. *Landscape and memory*. Nova York: Vintage Books, 1996.

SEAMON, D.; MUGERAUER, D. *Dwelling place and environment: towards a phenomenology of person and worlds*. Yale University Press, 1989.

SENNET, Richard. *Construir e habitar: ética para uma cidade aberta*. Rio de Janeiro, Record.

SERPA, ngelo. *Por uma geografia dos espaços vividos. Geografia e Fenomenologia*. São Paulo: Contexto, 2019.

SETTON, Maria da Graça J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. *Revista brasileira de educação: USP*, 2002, maio/agosto.

SILVA, Armando C. da. *O espaço fora do lugar*. São Paulo: Hucitec, 1978.

TUAN, Yuan Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983. 250 p.

VIGLIECCA, Hector. A diferença entre ocupar e habitar. 2017. ARCDALY. *Notícias*. <https://www.actually.com.br>.