



TERRITÓRIO, SUBJETIVIDADE E TRANSFORMAÇÃO: GEOGRAFIA, CORPO E PRODUÇÃO DO SUJEITO NA MODERNIDADE

TERRITORIO, SUBJETIVIDAD Y TRANSFORMACIÓN: GEOGRAFÍA, CUERPO Y PRODUCCIÓN DEL SUJETO EN LA MODERNIDAD

TERRITORY, SUBJECTIVITY, AND TRANSFORMATION: GEOGRAPHY, BODY, AND THE PRODUCTION OF THE SUBJECT IN MODERNITY

Atila Barros da Silva¹

DOI: 10.66029/DTEX8569

RESUMO: Este artigo analisa a relação entre território, geografia e transformação existencial, partindo da ideia de que a subjetividade humana se constitui em mediação contínua com condições espaciais, sociais e corporais. Em oposição a visões individualistas, adota-se uma abordagem interdisciplinar que articula psicologia social crítica, sociologia, geografia humana, filosofia e neurociência. Argumenta-se que a mudança de ambiente não produz transformação automática, mas desencadeia processos complexos de desestabilização de disposições incorporadas, reorganização do pertencimento e redefinição de horizontes de possibilidade. O texto aborda a migração como experiência-limite da modernidade, marcada por luto territorial, desenraizamento e disputas por reconhecimento; analisa a geografia urbana como tecnologia de poder, evidenciando a segregação socioespacial e a mobilidade desigual; e discute a geografia física como dimensão constitutiva da experiência corporal e afetiva. Conclui-se que a transformação existencial emerge de uma dinâmica dialética entre condições territoriais e limites estruturais, sendo impossível compreender o indivíduo sem considerar os espaços que ele habita.

Palavras-chave: Subjetividade. Território. Geografia humana. Transformação existencial.

¹ Graduado em Análise de Sistemas e História, possui formação acadêmica multidisciplinar. É pós-graduado com MBAs em Gestão do Conhecimento e em Data Warehouse e Business Intelligence, além de especializações em Engenharia de Software, Antropologia, História, Educação do Campo, Filosofia, Psicopedagogia e Neuropsicopedagogia. Mestre em Educação pela Universidade Estácio de Sá (UNESA-RJ), onde atua como professor titular e pesquisador. Leciona nos cursos de Pedagogia, Sociologia e Antropologia, bem como nas graduações em Ciências Jurídicas, Análise e Desenvolvimento de Sistemas e Ciências da Computação. Atualmente, é doutorando em Educação pela Universidad Nacional de Rosario (UNR-Argentina). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4660184868094532>. Orcid iD: <https://orcid.org/0009-0006-3739-0681>. E-mail: atilafmusp@gmail.com



RESUMEN: Este artículo analiza la relación entre territorio, geografía y transformación existencial, partiendo de la idea de que la subjetividad humana se constituye mediante una mediación continua con condiciones espaciales, sociales y corporales. En oposición a perspectivas individualistas, se adopta un enfoque interdisciplinario que articula la psicología social crítica, la sociología, la geografía humana, la filosofía y la neurociencia. Se sostiene que el cambio de entorno no produce una transformación automática, sino que desencadena procesos complejos de desestabilización de disposiciones incorporadas, reorganización del sentido de pertenencia y redefinición de horizontes de posibilidad. El texto aborda la migración como una experiencia límite de la modernidad, marcada por el duelo territorial, el desarraigamiento y las disputas por el reconocimiento; analiza la geografía urbana como una tecnología de poder, evidenciando la segregación socioespacial y la movilidad desigual; y discute la geografía física como una dimensión constitutiva de la experiencia corporal y afectiva. Se concluye que la transformación existencial emerge de una dinámica dialéctica entre las condiciones territoriales y los límites estructurales, siendo imposible comprender al individuo sin considerar los espacios que habita.

Palabras clave: Subjetividad. Territorio. Geografía humana. Transformación existencial.

ABSTRACT: This article examines the relationship between territory, geography, and existential transformation, based on the idea that human subjectivity is constituted through continuous mediation with spatial, social, and bodily conditions. In contrast to individualistic perspectives, an interdisciplinary approach is adopted, bringing together critical social psychology, sociology, human geography, philosophy, and neuroscience. It is argued that changes of environment do not produce automatic transformation, but rather trigger complex processes of destabilization of embodied dispositions, reorganization of belonging, and redefinition of horizons of possibility. The text addresses migration as a limit-experience of modernity, marked by territorial mourning, uprooting, and struggles for recognition; analyzes urban geography as a technology of power, highlighting sociospatial segregation and unequal mobility; and discusses physical geography as a constitutive dimension of bodily and affective experience. It concludes that existential transformation emerges from a dialectical dynamic between territorial conditions and structural limits, making it impossible to understand the individual without considering the spaces they inhabit.

Keywords: Subjectivity. Territory. Human geography. Existential transformation.



INTRODUÇÃO

A relação entre ambiente, território e subjetividade tem ocupado posição central nas reflexões contemporâneas das ciências humanas e sociais, sobretudo diante da intensificação dos deslocamentos populacionais, da urbanização desigual e da crescente precarização das condições de vida na modernidade tardia. A experiência humana, longe de se constituir em um plano puramente interior ou psicológico, revela-se profundamente enraizada em contextos espaciais concretos que estruturam práticas, afetos, temporalidades e formas de reconhecimento. Este artigo parte do pressuposto de que a transformação existencial do indivíduo não pode ser compreendida sem uma análise rigorosa das mediações territoriais que atravessam a vida social.

Historicamente, concepções liberais de sujeito privilegiaram a autonomia individual, a escolha racional e a interioridade como fundamentos da mudança pessoal. No entanto, tal perspectiva mostra-se insuficiente para explicar a persistência de padrões de comportamento, sofrimento e exclusão mesmo diante de deslocamentos geográficos significativos. Em contraposição, abordagens críticas oriundas da psicologia social, da sociologia, da geografia humana e da filosofia evidenciam que o sujeito se constitui em permanente relação dialética com o meio, incorporando disposições, esquemas perceptivos e modos de agir que são social e espacialmente produzidos (Bourdieu, 1996).

Nesse sentido, a mudança de ambiente não deve ser tratada como evento isolado ou solução automática para impasses existenciais, mas como processo complexo que articula dimensões neurobiológicas, simbólicas, sociais e corporais. A neurociência contemporânea demonstra que o cérebro humano opera segundo princípios de plasticidade, reorganizando-se a partir das experiências vividas, mas também revela a forte tendência à estabilização de padrões aprendidos em contextos recorrentes (Lent, 2010; Damásio, 2011). Assim, o deslocamento territorial pode tanto abrir possibilidades de transformação quanto reativar automatismos profundamente sedimentados, dependendo das condições materiais, relacionais e afetivas que acompanham essa mudança.

Do ponto de vista sociológico, o espaço não se apresenta como cenário neutro, mas como campo social estruturado por relações de poder, normas e distribuições desiguais de recursos. A organização territorial das cidades, os regimes de mobilidade e as formas de segregação socioespacial produzem diferenças significativas nas trajetórias individuais, moldando expectativas, desejos e horizontes de possibilidade. O conceito de *habitus* permite compreender como essas estruturas se incorporam ao corpo e à subjetividade, orientando práticas de maneira pré-reflexiva e tornando a desigualdade territorial uma desigualdade vivida (Bourdieu, 1996; Harvey, 2008).

Além disso, a experiência geográfica não se restringe ao plano social e simbólico. Clima, relevo, altitude, luminosidade e condições ambientais participam ativamente da constituição do mundo vivido, modulando ritmos corporais, afetos e formas de habitar. A fenomenologia do corpo e a antropologia do ambiente mostram que o sujeito não apenas ocupa o espaço, mas o vive sensorialmente, construindo com ele uma relação de acoplamento contínuo. Nesse registro, a geografia física emerge como dimensão constitutiva da subjetividade, sem recorrer a determinismos, mas reconhecendo a mediação somática da experiência.

Este artigo propõe, portanto, uma abordagem interdisciplinar da transformação existencial, articulando três eixos centrais: a mudança de ambiente como desestabilização de padrões subjetivos; a moldagem ontológica produzida pela endoculturação e pelo *habitus*; e a geografia, urbana, social e física, como instância ativa de produção da



subjetividade. Ao mobilizar contribuições da psicologia social crítica, da sociologia Bourdieusiana, da geografia humanista e crítica, da neurociência e da filosofia, o trabalho busca demonstrar que a transformação do indivíduo é sempre situada, relacional e atravessada por condições materiais e simbólicas.

Ao longo do texto, argumenta-se que a verdadeira transformação existencial não reside na simples mudança de lugar, mas na capacidade, sempre tensionada e desigual, de reelaborar disposições incorporadas diante de novos regimes de espaço, tempo e reconhecimento. O deslocamento territorial, longe de garantir emancipação automática, revela os limites e as possibilidades da metamorfose subjetiva em uma sociedade marcada por desigualdades estruturais. Com isso, o artigo pretende contribuir para uma compreensão mais crítica e complexa da relação entre geografia e subjetividade, deslocando o debate do plano individualizante para uma ontologia social e territorial da experiência humana.



MUDANÇA DE AMBIENTE E TRANSFORMAÇÃO EXISTENCIAL

A relação entre mudança de ambiente e transformação existencial configura um problema teórico intrincado, situado na intersecção entre processos neurobiológicos, estruturas sociais e dinâmicas simbólicas. Longe de constituir um fenômeno meramente psicológico ou voluntarista, a transformação do sujeito deve ser compreendida como resultado de mediações históricas e materiais que condicionam, possibilitam e, ao mesmo tempo, limitam a experiência individual. Tal perspectiva exige o abandono de concepções liberais e abstratas de autonomia, segundo as quais o indivíduo seria plenamente soberano em suas escolhas e mudanças, para reconhecer que a subjetividade se constitui sempre em relação dialética com o meio social (Lane, 1984; Gonçalves Filho, 2004).

A mudança existencial profunda não ocorre no vazio. Ela se ancora em contextos concretos, espaciais, institucionais, relacionais e simbólicos, que moldam não apenas as oportunidades objetivas de ação, mas também os horizontes de sentido a partir dos quais o sujeito percebe a si mesmo e ao mundo. O ambiente, nesse sentido, não deve ser concebido como mero pano de fundo neutro, mas como uma instância ativa de produção de subjetividade, capaz de reforçar continuidades identitárias ou de tensioná-las, abrindo fissuras por onde processos de transformação podem emergir.

Do ponto de vista neurocientífico, a ideia de um self independente do ambiente revela-se insustentável. O funcionamento do sistema nervoso baseia-se no princípio da neuroplasticidade, isto é, na capacidade contínua de reorganização estrutural e funcional em resposta às experiências vividas. Padrões cognitivos, emocionais e comportamentais não são entidades abstratas, mas correspondem a circuitos neurais progressivamente estabilizados pela repetição em contextos relativamente previsíveis (Lent, 2010). O ambiente familiar, social e cultural atua, assim, como um conjunto de estímulos recorrentes que reforça determinados automatismos, reduzindo o custo cognitivo da ação cotidiana.

Nesse quadro, uma mudança significativa de ambiente, seja geográfica, social ou institucional, rompe a constelação habitual de estímulos e expectativas que sustentava esses automatismos. A retirada dos sinais que acionavam respostas previamente aprendidas produz um estado inicial de desequilíbrio, frequentemente vivido como desorientação, ansiedade ou sensação de perda de referências. Contudo, é precisamente essa instabilidade que cria condições propícias à aprendizagem e à reorganização subjetiva: a suspensão do chamado “piloto automático” exige maior vigilância consciente, favorecendo a formação de novas associações cognitivas e afetivas (Damásio, 2011).

Esse potencial transformador, entretanto, não deve ser interpretado de forma ingênuas ou excessivamente otimista. A própria neurociência indica que o cérebro é um órgão orientado à economia de energia e à repetição de padrões eficazes. Na ausência de prática deliberada, reflexão crítica e engajamento prolongado no novo contexto, os circuitos antigos tendem a se reativar, mesmo após mudanças espaciais radicais. Tal fenômeno explica por que deslocamentos geográficos, por si sós, não garantem transformações subjetivas duradouras: o ambiente pode abrir possibilidades, mas não assegura automaticamente sua atualização.

A sociologia aprofunda essa análise ao deslocar o foco do plano estritamente individual para o campo das estruturas sociais. O ambiente não se reduz a estímulos físicos ou sensoriais, mas constitui um campo social organizado por normas, hierarquias, expectativas e distribuições desiguais de capitais simbólicos, culturais e materiais (Bourdieu, 1996). O indivíduo não apenas ocupa esse campo; ele o incorpora por meio



do habitus, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis, produzido ao longo da socialização e responsável por orientar práticas sem necessidade de cálculo consciente.

Mudanças radicais de vida frequentemente colocam o habitus em crise. Disposições que antes garantiam fluidez e reconhecimento passam a se mostrar inadequadas ou ineficazes no novo contexto, produzindo um descompasso entre esquemas internalizados e exigências objetivas do campo. Bourdieu denomina esse fenômeno de *hysteresis*, isto é, o atraso estrutural do habitus em relação às transformações do mundo social (Bourdieu, 2004). Nesse cenário, a mudança de ambiente físico adquire centralidade, pois materializa a inserção do sujeito em outro campo, com diferentes regras do jogo, critérios de legitimação e formas de reconhecimento.

A articulação entre neurociência e sociologia permite compreender que a mudança de ambiente atua simultaneamente em dois níveis interdependentes: no plano infraindividual, desestabiliza padrões neurais consolidados; no plano supraindividual, reposiciona o sujeito em uma nova matriz de relações sociais, exigindo a incorporação progressiva de novas disposições (Lane, 1984; Bourdieu, 1996). O ambiente deixa, assim, de ser concebido como cenário passivo e passa a operar como agente ativo na reconfiguração da subjetividade.

Ainda assim, uma análise crítica exige rejeitar qualquer forma de determinismo ambiental simplista. O indivíduo não ingressa no novo contexto como uma tábula rasa, mas carrega uma história corporal, afetiva e simbólica profundamente sedimentada (Damásio, 2011). Da mesma forma, nenhum campo social é intrinsecamente emancipador: todos contêm mecanismos de controle, exclusão e normalização que podem limitar ou capturar os processos de transformação (Bourdieu, 2004). A transformação existencial emerge, portanto, de um processo dialético, no qual o ambiente cria condições de possibilidade, enquanto o sujeito, com seus limites e recursos, experimenta, resiste e reelabora a si mesmo (Lane, 1984).

A MOLDAGEM ONTOLÓGICA E OS LIMITES DA TRANSFORMAÇÃO

A endoculturação, processo pelo qual o indivíduo internaliza os padrões culturais de seu grupo de origem, constitui uma das forças mais profundas e duráveis na formação do sujeito (Bourdieu, 1996). Trata-se de um processo ontológico no sentido forte do termo, pois não apenas transmite normas e valores explícitos, mas molda as próprias estruturas de percepção, sensibilidade e ação. Sua relação com a possibilidade de mudança existencial é, portanto, paradoxal: ao mesmo tempo em que oferece estabilidade identitária e sentido de pertencimento, impõe resistências estruturais à transformação.

Mais do que conteúdos conscientes, a endoculturação produz esquemas incorporados que operam abaixo do nível da reflexão. Língua, entonações, gestualidades, ritmos de vida, hierarquias e formas de avaliação moral são inscritos no corpo e na sensibilidade como uma “segunda natureza” (Gonçalves Filho, 2004). Do ponto de vista neurocognitivo, esses esquemas correspondem a circuitos altamente estabilizados, cuja função é reduzir a incerteza e o esforço adaptativo diante do mundo social (Lent, 2010). A familiaridade cultural, nesse sentido, não é apenas simbólica, mas também neurobiológica.

Quando o indivíduo se desloca para um novo ambiente cultural, esses esquemas entram inevitavelmente em tensão com normas, expectativas e valores distintos. A adaptação, contudo, não ocorre de maneira homogênea. Comportamentos observáveis e estratégias instrumentais tendem a se modificar mais rapidamente, enquanto valores



profundos, afetos e julgamentos morais revelam maior inércia e resistência à mudança (Damásio, 2011). Essa defasagem entre adaptação externa e transformação interna é uma das principais fontes de sofrimento psíquico em processos de deslocamento prolongado.

A endoculturação atua, assim, como um lastro identitário. Em determinadas condições, pode produzir retração defensiva, reforçando os padrões de origem como forma de proteção simbólica. Em outros casos, pode ser gradualmente reelaborada a partir de experiências prolongadas de imersão, reconhecimento e aprendizagem no novo contexto (Bourdieu, 2004). Esse processo, entretanto, é lento, não linear e frequentemente marcado por falhas reiteradas dos esquemas interpretativos anteriores, que abrem espaço para sua reconstrução parcial.

Ainda assim, a endoculturação primária jamais é completamente apagada. Ela persiste como uma espécie de “sotaque existencial”, que pode ser ressignificado, deslocado ou criticamente elaborado, mas não eliminado por completo (Gonçalves Filho, 2004). O sujeito que atravessa processos profundos de transformação torna-se, portanto, um ser híbrido, situado entre universos simbólicos distintos. Essa posição liminar, embora muitas vezes desconfortável, é também fonte privilegiada de criatividade, reflexão crítica e inovação cultural.

Em síntese, a endoculturação constitui o elemento mais resistente na equação da mudança existencial. A mudança de ambiente não a suprime, mas a coloca em confronto com outras formas de vida, outros regimes de sentido e outras economias afetivas. O grau de transformação possível depende da capacidade do indivíduo de sustentar essa tensão interna, de tolerar a instabilidade identitária e de reelaborar, de modo reflexivo, seus próprios fundamentos simbólicos e corporais (Lane, 1984).

A verdadeira metamorfose, portanto, não reside na ilusão de escapar da própria cultura, mas na habilidade de transformar o deslocamento em espaço de síntese crítica, no qual elementos antigos e novos se combinam para produzir uma subjetividade mais complexa, consciente de seus condicionamentos e ampliada em suas possibilidades de existência.

METAMORFOSE COMO PENSAMENTO FILOSÓFICO: KAFKA E A EXPERIÊNCIA LIMITE DA SUBJETIVIDADE

A novela *A Metamorfose*, de Franz Kafka (1997), ultrapassa amplamente o estatuto de obra literária para se constituir como um dispositivo filosófico privilegiado de análise da condição moderna. Longe de se restringir a uma alegoria fantástica sobre a transformação física de um homem em inseto, o texto opera como uma investigação radical sobre subjetividade, alienação, reconhecimento social e os limites da existência humana sob regimes normativos opressivos. A metamorfose de Gregor Samsa não deve ser lida como um evento extraordinário em si, mas como a revelação brutal de uma condição já latente: a redução ontológica do sujeito a sua função social.

Desde as primeiras linhas, Kafka suspende qualquer explicação causal ou metafísica para a transformação. Não há pecado original, castigo divino ou racionalidade científica que justifique o ocorrido. Essa ausência de fundamento desloca o foco da narrativa do porquê da metamorfose para suas consequências existenciais. A pergunta filosófica central deixa de ser “por que Gregor se transformou?” e passa a ser “o que resta do sujeito quando ele perde sua legibilidade social?”. Nesse sentido, a obra antecipa críticas profundas às concepções substancialistas do sujeito, revelando sua dependência estrutural do reconhecimento externo.



Gregor Samsa, antes da metamorfose, já vivia uma existência alienada. Sua identidade estava integralmente ancorada no trabalho, na obediência às exigências da empresa e na responsabilidade financeira pela família. Ele não é descrito como alguém que vive, mas como alguém que funciona. A metamorfose corporal apenas torna visível aquilo que já operava de forma invisível: a instrumentalização total do sujeito. Ao perder a capacidade de trabalhar, Gregor perde simultaneamente sua condição de pessoa aos olhos dos outros. A transformação física não cria a exclusão; ela a explicita.

Sob uma perspectiva filosófica, a metamorfose pode ser compreendida como uma ruptura radical entre interioridade e exterioridade. Embora o corpo de Gregor se torne monstruoso, sua consciência permanece humana, sensível e reflexiva. Essa disjunção produz uma situação limite: o sujeito continua a sentir, pensar e sofrer, mas já não possui meios simbólicos ou linguísticos para ser reconhecido como tal. Kafka antecipa, assim, uma crítica devastadora à ideia moderna de racionalidade comunicativa: a linguagem deixa de ser garantia de humanidade quando o corpo não corresponde às normas socialmente aceitas.

O espaço doméstico, tradicionalmente associado à proteção e ao cuidado, converte-se em instância disciplinar. O quarto de Gregor transforma-se em cela; a família assume progressivamente o papel de vigilante e, por fim, de algoz. A exclusão não é imediata, mas gradual, marcada por tentativas iniciais de adaptação que cedem lugar ao cansaço, à repulsa e à violência simbólica. Esse processo evidencia um ponto central do pensamento kafkiano: a normalização da crueldade. Não há vilões explícitos, apenas sujeitos ordinários ajustando-se pragmaticamente a uma nova realidade.

Do ponto de vista ontológico, A Metamorfose desestabiliza a noção de identidade como essência estável. Gregor não “deixa de ser” quem era; ele se torna incompatível com as estruturas que lhe conferiam sentido. A identidade revela-se, assim, relacional e contingente, dependente de dispositivos sociais de validação. Quando esses dispositivos falham ou são retirados, o sujeito não desaparece, mas passa a existir em uma zona de indeterminação, marcada pela invisibilidade e pelo silêncio.

A morte de Gregor, ao final da narrativa, não possui caráter trágico no sentido clássico, mas administrativo. Ela surge como solução funcional para um problema incômodo. O alívio experimentado pela família após sua morte revela o núcleo mais perturbador da obra: a eliminação do sujeito é vivida como restauração da ordem. Kafka, nesse gesto, formula uma crítica radical às formas modernas de racionalidade social, nas quais a vida só é considerada valiosa enquanto útil, produtiva e adaptável.

Como pensamento filosófico, A Metamorfose não oferece redenção, síntese ou superação. Sua força reside justamente na recusa de qualquer reconciliação. A metamorfose não conduz à libertação, mas à exposição crua das condições que estruturam a existência moderna. O texto de Kafka opera, assim, como uma fenomenologia negativa da vida social, revelando os custos ontológicos da adaptação absoluta e da redução do sujeito à função.

Nesse sentido, a metamorfose kafkiana pode ser lida como uma advertência filosófica permanente: enquanto a dignidade humana estiver condicionada à produtividade, à normalidade corporal e à legibilidade social, todos os sujeitos permanecerão, potencialmente, à beira da exclusão. Gregor Samsa não é uma exceção monstruosa, mas a figura-limite que revela, com precisão desconfortável, a lógica silenciosa que atravessa o mundo social moderno.

GEOGRAFIA E TRANSFORMAÇÃO DO INDIVÍDUO



A proposição de que “a geografia pode mudar um indivíduo” não deve ser entendida em chave meramente descritiva, como se o espaço fosse um cenário externo que, ocasionalmente, “influencia” comportamentos. Em termos rigorosos, trata-se de reconhecer a geografia como um conjunto de condições materiais, simbólicas, afetivas e políticas que participa ativamente da constituição do sujeito. Assim, “geografia” aqui não designa apenas localização, relevo ou clima, mas a produção social do espaço, a organização territorial do poder, os regimes de mobilidade, as ecologias sensoriais do lugar e as gramáticas cotidianas pelas quais o corpo se orienta, aprende, sofre e se ajusta (Lefebvre, 1991; Santos, 1996).

Em perspectiva crítica, o indivíduo não “entra” no espaço como um ente autossuficiente; ele é espacialmente produzido. A subjetividade, entendida como modos de perceber, sentir, narrar e decidir, emerge de uma trama de relações em que o espaço funciona como dispositivo estruturante. Por isso, a geografia muda o indivíduo não por um efeito pontual, mas por um processo: ela reconfigura práticas, redes, ritmos, disposições e possibilidades, reorganizando o campo do que é pensável, desejável e realizável em uma dada vida social (Bourdieu, 1996; Massey, 2005).

Espaço como condição de possibilidade

A virada decisiva, para além de leituras ambientalistas simplificadoras, consiste em abandonar a ideia de que o espaço “impacta” o sujeito de fora para dentro. A teoria social do espaço desloca a discussão para um plano ontológico: o espaço é produzido por práticas, técnicas, instituições e relações de poder, e, ao mesmo tempo, produz modos de vida (Lefebvre, 1991). Nesse sentido, a geografia muda o indivíduo porque muda o regime de possibilidades que organiza sua existência concreta, o que pode ser acessado, evitado, imaginado e reconhecido.

Milton Santos formula essa questão com notável densidade ao compreender o espaço geográfico como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações: objetos (infraestruturas, edificações, redes técnicas) não são neutros, pois condicionam ações; ações (práticas econômicas, políticas, culturais) reconfiguram objetos e atribuem-lhes função (Santos, 1996). Mudar de geografia, portanto, não é apenas mudar de “paisagem”: é deslocar-se entre diferentes combinações de objetos e ações, isto é, entre diferentes arquiteturas do possível.

Essa mudança é particularmente relevante quando observamos que a modernidade urbana não opera apenas por escolhas individuais, mas por organização territorial de desigualdades. A distribuição de equipamentos, tempos de deslocamento, acesso a serviços e condições ambientais cria “mapas” diferenciados de vida, em que o espaço funciona como seletor social de oportunidades (Harvey, 2008; Santos, 2000). Assim, “ser mudado pela geografia” inclui ser reeducado por suas distâncias, por suas fricções, por suas barreiras e por seus acessos.

Lugar, experiência e identidade: o sujeito como ser situado

Se o espaço, na tradição crítica, é uma produção social, o lugar é a dimensão existencial e vivida dessa produção. A geografia muda o indivíduo porque, ao mudar de lugar, o sujeito altera suas referências afetivas, seus esquemas perceptivos e suas formas de pertencimento. Na geografia humanista, o lugar é entendido como uma configuração densa de memória, significado e experiência. Yi-Fu Tuan conceitua essa transição como passagem de “espaço” para “lugar”: o lugar surge quando o espaço é vivido, reconhecido



e investido de sentido (Tuan, 1977). Edward Relph, por sua vez, enfatiza que a identidade não se forma em abstração, mas por graus de “insideness” (ser-de-dentro) e “outsideness” (ser-de-fora), isto é, por modos de enraizamento e estranhamento (Relph, 1976).

A mudança geográfica, nesse registro, é uma mudança de mundo vivido: altera rotas, cheiros, sons, microclimas, texturas e ritmos; reorganiza a corporeidade cotidiana. A fenomenologia do lugar mostra que o corpo não é apenas ocupante do espaço: ele é um órgão de orientação, um sistema sensório-motor que aprende o mundo por repetição situada. Quando o indivíduo se desloca, perde automatismos e precisa reconstruir mapas corporais: reaprende distâncias, perigos, sociabilidades e sinais (Merleau-Ponty, 1945; Casey, 1993). A geografia, aqui, muda o indivíduo por meio de uma realfabetização sensível: aprende-se a viver de outro modo porque aprende-se a perceber de outro modo.

Contudo, a transformação identitária não deve ser romantizada. Lugares não são apenas “acolhimento”; também podem ser máquinas de exclusão, com regimes de vigilância, estigmas territoriais e hierarquias simbólicas. Em contextos urbanos segregados, o lugar produz marcas sociais: endereços funcionam como sinais de valor ou desvalor, e o território torna-se uma gramática de classificação (Bourdieu, 1996; Harvey, 2008). Assim, mudar de geografia pode produzir emancipação para alguns e precarização para outros, dependendo do modo como o espaço distribui reconhecimento e recursos.

Mobilidade, tempo e subjetivação: geografias do movimento

A geografia muda o indivíduo também pelo modo como organiza mobilidades, ou seja, quem pode se mover, como pode se mover, com que custos e sob quais controles. A chamada “virada das mobilidades” mostra que deslocamento não é mero transporte: ele reconfigura sociabilidades, temporalidades e formas de ser-no-mundo. Mobilidades são desigualmente distribuídas; há mobilidades privilegiadas (rápidas, seguras, conectadas) e mobilidades precárias (longas, fragmentadas, exaustivas) (Sheller; Urry, 2006). O espaço, portanto, produz subjetividades por meio de uma política do tempo: ao alongar ou encurtar trajetos, o território redistribui cansaço, expectativa, ansiedade e disponibilidade.

A cidade contemporânea é, nesse sentido, uma pedagogia espacial: ensina disciplina por horários, por conexões obrigatórias, por trajetos que se repetem. O indivíduo é “mudado” quando passa a habitar outro regime temporal-territorial: uma metrópole de longos deslocamentos produz disposições diferentes das de uma cidade caminhável; um território de risco produz prudências e estratégias distintas das de um território estável. A mudança geográfica reestrutura não só caminhos, mas o cálculo cotidiano da vida, o que é seguro, rápido, possível, evitável.

Tim Cresswell propõe compreender mobilidade como prática cultural e política: mover-se é sempre mover-se sob normas, com significados e julgamentos sobre quem se move “certo” ou “errado”, “legitimamente” ou “suspeitamente” (Cresswell, 2006). Assim, a geografia muda o indivíduo também pela via da normatização: certos espaços autorizam formas de presença; outros as criminalizam. A subjetividade se ajusta a essas permissões e interditos, internalizando medos e possibilidades.

Espaço, poder e desigualdade

No centro da questão está o fato de que a geografia é uma tecnologia de poder. A produção do espaço urbano organiza distâncias sociais e diferencia acessos; ela inscreve no território a economia política de uma sociedade. David Harvey enfatiza que a urbanização é um modo de absorção e reprodução do capital, e que o espaço urbano, longe



de ser neutro, expressa conflitos distributivos e lutas por justiça espacial (Harvey, 2008). Henri Lefebvre, ao propor o “direito à cidade”, redefine a cidade como obra coletiva e reivindica a centralidade da apropriação social do espaço contra sua mercantilização (Lefebvre, 1996).

Esses autores permitem compreender por que a geografia muda indivíduos de forma desigual: porque o espaço é desigual. Mudar de bairro, de cidade, de região ou de país significa entrar em outro regime de preço, de acesso, de visibilidade, de controle e de expectativa. O mesmo deslocamento pode ser vivido como expansão existencial por quem dispõe de capital econômico, cultural e redes; e como violência por quem desloca-se sob precariedade, perda de pertencimento e vulnerabilidade (Bourdieu, 1996; Santos, 2000). Desse modo, a geografia não muda “o indivíduo” em abstrato: ela muda indivíduos situados em estruturas.

Essa dimensão é crucial para evitar moralismos: frequentemente, narrativas individualizantes atribuem “sucesso” ou “fracasso” a virtudes pessoais, ignorando que os territórios oferecem diferentes condições de conversão de esforço em resultado. A geografia muda o indivíduo porque muda a taxa de conversão entre energia investida e retorno possível. Ela reorganiza, portanto, a própria experiência de agência.

Territorialidade, corpo e afetos

Além das estruturas macro, há uma dimensão micropolítica do espaço: a forma como ele modula afetos. Territórios possuem atmosferas, densidades sensoriais e regimes de interação que incidem sobre humor, atenção e sensação de segurança. A filosofia e antropologia do habitar ressaltam que o ambiente não é mero contêiner: ele participa do acoplamento corpo-mundo, oferecendo resistências e convites à ação (Ingold, 2000). Mudar de geografia, assim, muda “como o mundo pega no corpo”: muda o modo de respirar, andar, esperar, interagir.

O que se chama, em termos existenciais, de “transformação do indivíduo”, muitas vezes é a resultante de uma reconfiguração gradual de três dimensões: (a) práticas (o que se faz), (b) relações (com quem se convive) e (c) percepções (como se interpreta). A geografia atua exatamente nessas três frentes: altera práticas por infraestruturas; altera relações por redes e encontros; altera percepções por paisagens, valores, símbolos e normas. Ao se repetir, essa tríade torna-se disposição, e disposição torna-se modo de ser.

O deslocamento como possibilidade e como risco

Afirmar que a geografia muda o indivíduo não significa afirmar que o espaço determina mecanicamente a subjetividade. Implica reconhecer um processo mais fino: o espaço funciona como campo de forças que torna certas trajetórias mais prováveis do que outras. Há margem de resistência, criação e reinvenção, mas ela é sempre situada, isto é, mediada por recursos, redes e condições materiais.

Doreen Massey oferece uma formulação particularmente produtiva ao conceber o espaço como relacional, múltiplo e aberto: não um recipiente fixo, mas uma simultaneidade de trajetórias em interação (Massey, 2005). Nessa visão, mudar de geografia é entrar em outra composição de trajetórias, e, portanto, em outro conjunto de potenciais e conflitos. A transformação do indivíduo é, assim, uma negociação contínua entre o que o novo espaço exige, o que ele permite e o que o sujeito consegue elaborar.

Em conclusão, a geografia muda o indivíduo porque participa da produção do mundo vivido e do mapeamento social do possível. Ela reorganiza mobilidades,



redistribui tempos, recalibra afetos, reconfigura reconhecimentos e condensa relações de poder em materialidades aparentemente banais. O sujeito não é apenas alguém que “passa por lugares”; é alguém que é, em parte, feito pelos lugares, e que, em contrapartida, ao agir, também os refaz. Nesse sentido, compreender a transformação individual exige compreender a geografia como ontologia prática: aquilo que, ao ordenar a vida, ordena também o modo de existir.

MIGRAÇÃO E SUBJETIVIDADE

A transformação do indivíduo por meio da geografia não pode ser compreendida como um efeito pontual do deslocamento espacial, mas como um processo complexo e prolongado no qual se articulam dimensões existenciais, sociais e corporais. A mudança de território reorganiza regimes de pertencimento, tensiona disposições incorporadas e reconfigura a experiência sensível do mundo. Migração, cidade e condições físicas do ambiente, como clima e altitude, não operam como fatores externos ao sujeito, mas como instâncias constitutivas da subjetividade. O indivíduo muda porque muda o modo como o mundo se oferece a ele, e porque essa oferta incide sobre o corpo, a memória, o afeto e as possibilidades de ação.

A migração, nesse sentido, constitui uma das experiências mais radicais da modernidade, pois impõe uma ruptura simultânea em múltiplos níveis da vida. Ao migrar, o sujeito não perde apenas um endereço ou um emprego, mas um conjunto denso de referências cotidianas que estruturavam sua relação com o mundo. O lugar de origem funcionava como um sistema de orientações tácitas: rotas conhecidas, ritmos corporais, sociabilidades previsíveis, linguagens compartilhadas e paisagens afetivas sedimentadas pela repetição. O deslocamento rompe essa coerência e produz aquilo que pode ser denominado luto territorial: uma forma de perda que não se reduz à ausência de pessoas, mas envolve a perda de um mundo vivido. Trata-se de um luto frequentemente invisibilizado, pois os discursos hegemônicos sobre migração tendem a enfatizar ganhos econômicos ou oportunidades futuras, negligenciando os custos existenciais da ruptura (Tuan, 1977; Relph, 1976).

Esse luto não se manifesta apenas como nostalgia consciente, mas como desajuste sensível e simbólico. O migrante carrega memórias que já não encontram correspondência no ambiente presente, produzindo um descompasso entre passado incorporado e presente vivido. Ao mesmo tempo, o pertencimento no novo território não é automático. Ele depende de reconhecimento social, isto é, da possibilidade de ser lido como legítimo dentro das gramáticas locais de valor. Sotaques, gestos, modos de vestir, repertórios culturais e trajetórias de classe tornam-se marcadores que podem facilitar ou bloquear esse reconhecimento. Assim, mesmo quando há inserção funcional, trabalho, moradia, circulação, pode persistir uma sensação de exterioridade, na qual o sujeito “está” no lugar, mas não se sente plenamente “de” lugar algum.

O desenraizamento migratório, contudo, não é apenas perda; ele também pode operar como abertura. Ao suspender automatismos e romper continuidades, a migração pode criar condições para a reelaboração da trajetória individual, sobretudo quando o território de origem era marcado por limitações estruturais ou relações opressivas. No entanto, essa abertura é sempre ambígua e socialmente condicionada. O sujeito migrante oscila entre a tentativa de preservar continuidades identitárias, por meio de redes comunitárias, práticas culturais e memórias compartilhadas, e a necessidade de adaptação às exigências do novo contexto. Essa tensão pode produzir hibridismos criativos, mas também sofrimento psíquico, ansiedade e uma sensação prolongada de liminaridade, na



qual o indivíduo não se reconhece integralmente nem no lugar de origem nem no de destino.

Essa experiência existencial do deslocamento torna-se ainda mais inteligível quando articulada à análise da geografia urbana. As cidades não são apenas concentrações de população e infraestrutura, mas dispositivos territoriais de produção e reprodução de desigualdades. A organização urbana distribui de forma desigual tempos, distâncias, riscos e acessos, criando mapas diferenciados de oportunidade e de desgaste. A segregação socioespacial não é um efeito colateral neutro do crescimento urbano, mas uma tecnologia de ordenamento social que separa corpos, ritmos e recursos. Como demonstram Lefebvre, Santos e Harvey, o espaço urbano é produzido por relações de poder e, ao mesmo tempo, atua sobre elas, condicionando práticas e trajetórias de vida (Lefebvre, 1991; Santos, 1996; Harvey, 2008).

Nesse contexto, a contribuição de Bourdieu é decisiva para compreender como as desigualdades espaciais tornam-se disposições incorporadas. O conceito de habitus permite analisar a forma como a história social se inscreve no corpo sob a forma de esquemas de percepção, avaliação e ação. O território em que se vive, seus limites, perigos, acessos e expectativas, educa o senso prático do sujeito, orientando-o de maneira pré-reflexiva. Viver em áreas marcadas por precariedade, longos deslocamentos e escassez de equipamentos urbanos produz disposições específicas: prudência excessiva, cálculo constante do tempo, restrição de repertórios e adaptação ao possível. O espaço, assim, não apenas organiza a vida material, mas molda expectativas e horizontes de desejo (Bourdieu, 1996).

Quando o indivíduo se desloca para outro campo urbano, seja por migração, mobilidade social ou reassentamento territorial, pode ocorrer um descompasso entre disposições incorporadas e exigências do novo contexto. Bourdieu denomina esse fenômeno de *hysteresis*, isto é, o atraso estrutural do habitus em relação às condições objetivas do campo (Bourdieu, 2004). Esse descompasso manifesta-se em experiências cotidianas aparentemente banais: sentir-se deslocado em certos espaços, não dominar códigos implícitos de circulação e distinção, experimentar vergonha, insegurança ou inadequação. A cidade, nesse sentido, funciona como uma pedagogia silenciosa que ensina quem pode ocupar determinados lugares, em que condições e com quais custos subjetivos.

A mobilidade urbana aprofunda essa análise ao revelar a dimensão temporal da desigualdade territorial. Deslocar-se pela cidade não é apenas mover-se no espaço, mas participar de regimes de tempo socialmente diferenciados. Mobilidades rápidas, confortáveis e previsíveis ampliam possibilidades de vida; mobilidades longas, fragmentadas e exaustivas consomem energia vital e restringem horizontes. A distribuição desigual da mobilidade implica uma distribuição desigual de tempo disponível, de cansaço e de expectativa, produzindo subjetividades marcadas por ritmos distintos de vida (Sheller; Urry, 2006; Cresswell, 2006). O território, assim, educa o corpo e a mente para aceitar certas restrições como naturais, quando elas são, na verdade, socialmente produzidas.

Para além da dimensão social, a geografia atua também no nível somático e afetivo. Clima, altitude, luminosidade e umidade não são apenas variáveis físicas, mas componentes da experiência cotidiana que modulam ritmos corporais, disposições afetivas e modos de habitar. Uma abordagem crítica deve evitar o determinismo climático clássico, que atribuía características culturais diretamente a condições naturais. Contudo, isso não implica negar que a materialidade do ambiente participe da constituição da



subjetividade. A questão não é causalidade direta, mas mediação experiencial: o corpo vive o clima, adapta-se a ele e reorganiza práticas em função dele.

A fenomenologia do corpo oferece instrumentos conceituais importantes para essa análise. Em Merleau-Ponty, o corpo não é um objeto no espaço, mas a condição de possibilidade da experiência do espaço. Mudanças de ambiente físico exigem reconfigurações dos esquemas corporais: o modo de caminhar, respirar, vestir-se, planejar o dia e interagir socialmente é afetado por temperatura, relevo e luminosidade (Merleau-Ponty, 1999). A altitude, por exemplo, pode impor limites fisiológicos que se traduzem em alterações de ritmo e esforço, reeducando o cotidiano. O clima, por sua vez, modula usos do espaço público, sociabilidades e temporalidades, mas sempre em articulação com infraestrutura e desigualdade: quem pode evitar o calor extremo, quem dispõe de abrigo, quem controla o próprio tempo.

Nessa perspectiva, pode-se falar em ecologias afetivas: configurações ambientais nas quais elementos físicos e sociais se combinam para produzir atmosferas relativamente estáveis de experiência. O ambiente não é apenas percebido; ele é vivido como conjunto de convites e resistências à ação. Como argumenta Ingold, habitar é um processo de acoplamento entre corpo e mundo, no qual percepção, movimento e ambiente se coproduzem (Ingold, 2000). Migrar entre ecologias afetivas distintas pode gerar estranhamento somático, exigindo do corpo um reaprendizado da vida cotidiana, com efeitos subjetivos profundos.

Em síntese, migração, geografia urbana e condições físicas do ambiente constituem dimensões interdependentes da produção territorial da subjetividade. A migração evidencia a ruptura e o luto; a cidade evidencia a estrutura e a desigualdade; o clima e a altitude evidenciam a dimensão corporal e afetiva do habitar. Juntas, essas dimensões demonstram que a geografia muda o indivíduo porque reorganiza o campo do possível, redistribui tempo e energia, redefine pertencimentos e inscreve-se no corpo como experiência. Não se trata de determinismo, mas de reconhecimento de que a existência é sempre situada. O indivíduo não apenas atravessa territórios; ele é, em grande medida, produzido por eles, e, ao agir, também os transforma.



REFERÊNCIAS

- BLOOM, Harold et al. (Ed.). Franz Kafka's The Metamorphosis. Infobase Publishing, 2009.
- BOCK, Ana Mercês Bahia. A psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2015.
- BOCK, Ana Mercês Bahia; GONÇALVES FILHO, José Moura. A dimensão subjetiva da realidade social. São Paulo: Cortez, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.
- CASEY, Edward S. Getting back into place: toward a renewed understanding of the place-world. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- CRESSWELL, Tim. On the move: mobility in the modern Western world. New York: Routledge, 2006.
- DAMÁSIO, António. O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DURKHEIM, Émile. O suicídio. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GOFFMAN, Erving. A representação do eu na vida cotidiana. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GONÇALVES FILHO, José Moura. Humilhação social: um problema político em psicologia. Psicologia USP, São Paulo, v. 15, n. 1-2, p. 11-67, 2004.
- HARVEY, David. O direito à cidade. São Paulo: Boitempo, 2008.
- HENSON, George. The Metamorphosis by Franz Kafka. World Literature Today, v. 89, n. 1, p. 66-67, 2015. Disponível em:<<https://muse.jhu.edu/pub/431/article/833751/summary>>. Acesso 13/01/2026
- INGOLD, Tim. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.
- KAFKA, Franz. A metamorfose. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997
- KANDEL, Eric R. Em busca da memória: o nascimento de uma nova ciência da mente. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LANE, Silvia Tatiana Maurer. O que é psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1984.



- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 1996.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- LENT, Roberto. *Cem bilhões de neurônios? Conceitos fundamentais de neurociência*. 2. ed. São Paulo: Atheneu, 2010.
- MASSEY, Doreen. *For space*. London: Sage, 2005.
- MEAD, George Herbert. *Espírito, self e sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1973.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Obra original publicada em 1945).
- RELPH, Edward. *Place and placelessness*. London: Pion, 1976.
- SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SHELLER, Mimi; URRY, John. *The new mobilities paradigm*. Environment and Planning A, v. 38, n. 2, p. 207–226, 2006.
- TUAN, Yi-Fu. *Space and place: the perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.