

A FENOMENOLOGIA NA GEOGRAFIA HUMANA: BREVES NOTAS SOBRE CONCEITOS E MÉTODOS.

Karina Arroyo¹

Resumo: A chamada geografia humanista foi um movimento de renovação da geografia que eclodiu nos Estados Unidos e Canadá nos anos 1970, possuindo antecedentes explícitos desde os anos 1960. Buscava uma reaproximação da geografia com as humanidades, no contexto de busca de alternativas ao neopositivismo e às tendências de quantificação predominantes na época. Na esteira do grande debate teórico e metodológico promovido pela Nova Geografia, alguns geógrafos voltaram-se para a literatura, a história, os estudos culturais, a psicologia e sobretudo a filosofia, buscando renovar epistemologicamente a geografia com valores humanistas. Este artigo tem por objetivo elaborar uma reflexão teórica a partir da literatura sobre a corrente fenomenológica como um dos principais instrumentos metodológicos na pesquisa geográfica humanista.

Palavras-chave: Geografia Humanista; Fenomenologia; pós-fenomenologia; método etnogeográfico

Abstract: The called humanist geography was a movement of renewal of geography that emerged in the United States and Canada in the 1970s, with explicit antecedents since the 1960s. It sought a rapprochement of geography with the humanities, in the context of the search for alternatives to neopositivism and tendencies of quantification prevalent at the time. In the wake of the great theoretical and methodological debate promoted by the New Geography, some geographers turned to literature, history, cultural studies, psychology and mainly philosophy, seeking to epistemologically renew geography with humanistic values. This article aims to elaborate a theoretical reflection from the literature on the phenomenological current as one of the main methodological instruments in humanistic geographic research.

Keywords: Humanist Geography; Phenomenology; post-phenomenology; ethnogeographic method

Recebido em: 15/05/2018

Aprovado em: 12/08/2018

¹ Doutoranda em Geografia Humana na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGEO/UERJ). Mestre e Licenciada em Geografia. E-mail: kary_arc@yahoo.com.br

Introdução

Retornando a uma revisão bibliográfica atinente ao tema proposto, a crítica da década de 60/70 era de que a geografia, ao buscar ser ciência, estava deixando de ser humana. Nesse contexto, a fenomenologia é pela primeira vez incorporada de forma sistemática ao corpus geográfico, na condição de uma filosofia capaz de atender a alguns destes anseios, inserindo questões como mundo vivido, ou mundo da vida da filosofia husserliana (Lebenswelt), a ideia de habitar (dwelling) da fenomenologia existencial de Martin Heidegger e especialmente a ideia de experiência geográfica, desdobramento das ideias anteriores e de princípios fenomenológicos (LOWENTHAL, 1961; BUTTIMER, 1974; 1976; RELPH, 1977; 1985).

Diferente da geografia humanista, a renovação da geografia cultural ocorre com força e de forma visível no Brasil, apenas com um pequeno hiato em relação aos países anglo-saxões, embora com origens e inspiração francesas. Ao final da década de 1990 esse movimento de renovação torna-se nacionalmente perceptível, na forma de simpósios e publicações do Núcleo de Estudos sobre Espaço e Cultura, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEPEC/UERJ) criado pela geógrafa Zeny Rosendahl. Essa renovação, amplamente difundida e suscitada pelos pesquisadores brasileiros e estrangeiros no NEPEC e que, epistemologicamente, sorvem da geografia humanista estadunidense dá visibilidade a autores brasileiros que construíram suas dissertações de mestrado e teses de doutorado ao longo dos anos 1990 focadas de forma explícita na fenomenologia : Werther Holzer e João B. F. de Mello, sobretudo.

É exatamente sobre este último tema geográfico, a religião, que este artigo aborda e desenvolve sua análise a partir de uma perspectiva embasada no método fenomenológico. As práticas identitárias e de subjetivação ganham, portanto, relevância e status de objeto para a geografia, incluindo os sujeitos que se pensam a partir de outros territórios existenciais e que semiografam suas performances em determinado tipo de espaço. A tais

análises consideram-se suas especificidades intrínsecas envolvendo emoção, estética, fé e agência, mundo vivido². O lugar de ação ganha nova caracterização, a perspectiva da experiência e a ontologia das formas de sentir, culminando na necessidade do mundo vivido ser analisado pela sensibilidade sensitiva e sinestésica. A primeira apreendida em intuição pura com forte ligação com a memória coletiva e com a fé e a segunda, pelas estéticas próprias do lugar e da interação homem-tempo-espço. O homem seria a unidade de grandeza escalar entre o tempo Kairós³ que ele resgata e as categorias de lugar vivido. Logo, a diferenciação dos conceitos espaço e lugar dependem da experiência vivida em sua diversidade e intensidade subjetiva do homem-agente e modelador em interação direta com os traços físicos, as atividades e os símbolos, para finalmente, serem categorizados e descritos. Relph identificava seis tipos de espaço: 1) o pragmático ou primitivo; 2) o perceptivo; 3) o existencial ou vivido; 4) o arquitetônico ou do planejamento; 5) o cognitivo e o abstrato. Da resultante da interação desses espaços, a partir da experiência individual, ele torna-se lugar. A relação direta entre percepção-emoção mediatizadas pelo espaço é a dinâmica geográfica para a construção intencional de lugares, representando um ato social por parte dos diferentes grupos que vivenciam os espaços e os experenciam.

Muito embora as definições de fenomenologia e etnogeografia sejam do conhecimento da geografia humanista, cabem algumas reflexões pertinentes de como concebemos a filosofia fenomenológica como imprescindível a este trabalho antes de discutirmos a etnogeografia.

1. A Fenomenologia : breve reflexão histórica e conceitual entre a perspectiva ocidental e oriental.

² De acordo com Holzer (2008) em análise às idéias de Relph (1976) o mundo vivido é traduzido como lugar, conceito caro à geografia. Representa o espaço homogêneo e inerte semanticamente que após ser habitado e vivido, imprimindo-lhe características subjetivas, torna-se Lugar.

³ Entendido como tempo subjetivo, móvel e cíclico, que pode ser resgatado em um celebração. Tem a capacidade de ontologizar *in illo tempore* aquela hierofania. O tempo Chronos seria a contagem temporal e objetiva do tempo, observada nos calendários gregorianos, por exemplo.

A Fenomenologia (do grego *phainesthai* - aquilo que se apresenta ou que mostra - e *logos* - explicação, estudo) afirma a importância dos fenômenos da consciência, os quais devem ser estudados em si mesmos. Tudo que podemos saber do mundo resume-se a esses fenômenos, a esses objetos ideais que existem na mente, cada um designado por uma palavra com sua *significação*. Os objetos da Fenomenologia são dados absolutos apreendidos em intuição pura, com o propósito de descobrir estruturas essenciais dos atos (*noesis*) e as entidades objetivas que correspondem a elas (*noema*) (MARCONDES, 1997).

O aporte teórico-conceitual desta proposta filosófica não é muito usual na geografia, no entanto, discussões recentes procuram uma concepção de *mundo* que seja diversa da cartesiana e positivista, as quais têm dominado a ciência nos últimos séculos. Holzer, ainda em 1996, declara no IV Encontro de Geociências da Universidade Federal Fluminense, em uma mesa-redonda sobre território e meio ambiente que a pretensão geográfica centra-se na relação de uma maneira holística entre o homem e seu ambiente ou, mais genericamente o sujeito e o objeto, fazendo uma ciência fenomenológica que extraia das *essências* a sua matéria prima. Pensando nas investigações correntes na geografia da religião, em contraponto a esta afirmação, ainda que se parta do pressuposto que para a análise do fenômeno religioso é prioritário tocar na essência da experiência religiosa, ou ainda na essência dos objetos mentais e seu significado, ou seja, no sagrado coletivo, há que se pensar nessa preocupação em atingir uma essência, desvendá-la e analisá-la. Tem-se que nas ciências humanas o termo essência imprime uma naturalidade e um padrão de características que pressupõe uma previsibilidade atribuída a coisas e objetos. Tornar um fenômeno ou objeto com essência é atribuir-lhe características muito próprias e imutáveis, uma espécie de *arché* grego dotado de um simbolismo primário que trespassa o inconsciente do homem religioso. Ora, é exatamente no sentido contrário que caminha a investigação geográfica cultural e, por conseguinte, a geografia da religião. Se somos herdeiros culturais no ocidente da categórica frase sartriana na qual a existência precede a essência, só podemos tratar da geografia do fenômeno religioso quando partimos então, das

experiências, práticas religiosas, ou o *mundo da vida* (existências) de Jean Gallais para depois acedermos à essência, visto que a essência de um fenômeno humano é sobremaneira original e peculiar, não admitindo a concepção de uma estrutura na qual se reproduzam padrões de comportamento ou a história dos povos de maneira cíclica. Seria a experiência, portanto, um vetor para atingirmos a essência como um objetivo final da busca empírica. Husserl, filósofo do século XIX, primeiro teórico da fenomenologia pura, corrobora essa visão quando nos diz em *La Philosophie comme science rigoureuse*, na tradução francesa de 1955, que é necessário que o pensamento filosófico retorne às suas origens dando-se como ponto de partida não mais as opiniões dos filósofos ou teorizações acerca de definições ideais da matéria, e aqui, entendemos que tal afirmação se estenda às paisagens e aos agentes espaciais, mas sim à própria realidade, à experiência (p.77). Se houver um retorno à busca da essencialização e à descrição categórica, ainda que densa⁴, das religiões e seus fenômenos, retornaremos à concepção positivista do homem como elemento da natureza.

Se falamos aqui sobre teorias filosóficas e metodologias a partir dos estudos de pensadores ocidentais, julgamos pertinente estabelecer conexões com a intelectualidade oriental ou, mais especificamente, com os pensadores islâmicos tendo em vista que é sobre este grupo religioso sobre o qual falamos e não nos furtamos de enfatizar a possibilidade premente da experiência particular e autônoma bem como da legitimidade dos pressupostos de simetria, alteridade e reversibilidade em qualquer trabalho geográfico cultural que busque um posicionamento descolonial e, portanto, crítico com a visão intelectual eurocentrada.

No Oriente, a abordagem fenomenológica como filosofia epistemológica surge anterior à Husserl, com os estudos de Sadr Al-Din Shirazi ou comumente conhecido Mulla

⁴ Conceito do antropólogo Clifford Geertz (1926-2006), retirado de sua obra *Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura*, 1973. Geertz parte do princípio que a cultura é formada por teias de significados que atribuem às suas ações e à si mesmos e são tecidas pelo próprio homem. Assim a etnografia, mais que registrar os fatos, deve analisar, interpretar e buscar os significados contidos nos atos, ritos, performances humanas e não apenas descrevê-los.

Sadra 1572 d.C (950 A.H⁵), em sua *Magnum Opus: Al Asfar Al- Arba'ah*⁶, um compêndio de 9 volumes considerada uma enciclopédia filosófica baseada nos princípios alcorânicos e nos ensinamentos islâmicos (ciência da *aqidah e fiqh*) de maneira geral, podendo ser traduzido como *Filosofia Transcendente das quatro Jornadas intelectuais*⁷, com clara menção às influências conceituais da filosofia grega, os filósofos muçulmanos criaram uma nova escola filosófica chamada de “A Filosofia Islâmica” ou *Hikmat al-Ishraq*, que se consagrou junto a filosofia da antiga Pérsia e permaneceu ao lado dela, aperfeiçoando-a. Mulla Sadra, ou também Sadrol Mota'ahellin, há aproximadamente quatro séculos, extraiu uma nova tradição filosófica híbrida que primava pelo Princípio da Existência ou pelo *Asalat al-wujud* como aporte filosófico para o Método de Sabedoria Elevada, no qual o homem torna-se o centro do mundo e através da percepção sensorial, intimamente ligada à alma, percebe e desvenda o mundo.

Para a filosofia persa *Hikmat Al- Ishraq*, com sua equivalente matriz fenomenológica, a percepção é o ato (ou passividade) do elemento perceptivo, nenhum ato está separado de seu agente, e suas existências formam a mesma existência, i.e, a existência dos atos ou da passividade não é diferente da existência do agente. Assim sendo, a existência do elemento perceptivo não está separada da existência de seu conhecimento ou inteligência, ambos fazem parte da mesma existência, formam uma unidade. Por conseguinte, sempre que houver conhecimento, haverá um conhecedor, ambos são interdependentes e correlatos; se a existência do conhecedor se dissipar não haverá existência para o conhecido.

Alguns filósofos orientais, pensadores de grande expressão no mundo islâmico e herdeiros da tradição intelectual de Mulla Sadra, afirmam que a combinação das duas

⁵ A.H corresponde à expressão *After Hegira* ou depois da Hégira. Marco inicial do calendário muçulmano correspondendo à migração de Muhammad da cidade de Meca para Madinah no ano de 622 d.C..

⁶ Traduzido do árabe *الأسفار الأربعة*. A primeira publicação em inglês ocorreu apenas em 2008 através do S.I.P.R.In (Sadra Institute Philosophy and Research Institute/(Iran)

⁷ Tradução livre da autora.

relações nos leva a conclusão de que o conhecedor e o conhecido, ou seja, o pesquisador-agente e o objeto de estudo compartilham a mesma existência, formam uma unidade. (TABATABAI, 1981; KHAMANEI, 2012). Nesse sistema, o processo de pensamento seria a primeira das quatro jornadas espirituais que o filósofo estabelece. Por questões de pertinência e de interesse para o desenvolvimento desta discussão, abordaremos somente a primeira jornada. Sendo assim, o processo na ação de pensar parte da existência e do existente. Ainda assim, se aceitarmos que a questão do conhecimento seja anterior à ontologia, justifica-se a existência como ponto de partida para o pensamento, uma vez que o conhecimento perceptivo como fenômeno requer uma base existencial. A comprovação filosófica da existência mental demonstrou o conhecimento em íntima relação com a existência e, portanto, entre sujeito e objeto, entre conhecedor e conhecido. Isso corrobora a fundamentação fenomenológica na qual os objetos são manifestados na experiência aos sentidos humanos e à consciência imediata, tornando imprescindível que o indivíduo exista, pense e sinta de maneira autônoma, particular e singular. Só assim haverá o verdadeiro conhecimento como uma experiência indissociável entre o agente conhecedor e o objeto a ser conhecido. A essência dos significantes, ainda que seja parte intrínseca do processo do conhecer estará sujeita ao escrutínio do observador.

Husserl retoma o pensamento de Mulla Sadra quando fundamenta a fenomenologia a partir da existência de certos critérios como unidade entre a consciência, ou seja, o indivíduo que intenciona a análise e o objeto. Afirma que a atitude natural, não-fenomenológica, faz o homem olhar o mundo de maneira ingênua como mundo dos objetos. A fenomenologia, ao contrário, busca uma fundamentação totalmente nova, não só da filosofia, mas também das ciências singulares. Enquanto as ciências positivas consideram os objetos como independentes do observador, a fenomenologia tematiza o sujeito, o eu transcendental, que coloca, dispõe os objetos.

2. O fazer fenomenológico: razão e sensibilidade

O primeiro passo do método fenomenológico consiste em abster-se da atitude natural, colocando o mundo entre parênteses (*epoché*) com certa inclinação, intencionalidade ao conhecimento. Isso não significa negar sua existência, mas metodicamente renunciar ao seu uso. Ao analisar, após essa redução fenomenológica, a corrente de vivências puras que permanecem, constata que a consciência é consciência de algo. Este é próprio fenômeno.

Husserl usou o termo fenomenologia, pela primeira vez, nas *Investigações Lógicas* (1901), em lugar da expressão *Psicologia Descritiva*, que usara até então. A consciência funda sentido como compreensão de algo que é, através da intencionalidade, ou seja, através de sua orientação intencional para encher o vazio. O conceito de intencionalidade da consciência, por isso, é fundamental e constitutivo na fenomenologia. Nela constituem-se os *cogitata do cogito*, os objetos da consciência. A intencionalidade, portanto, constitui síntese ou unidade, uma constituição ativa e passiva.

A fenomenologia husserliana é definida então, como uma descrição da estrutura específica do fenômeno (fluxo imanente de vivências que constitui a consciência), como condição de possibilidade do conhecimento, e o é na medida em que ela, enquanto consciência transcendental, constitui as significações e na medida em que conhecer é pura e simplesmente apreender (no plano empírico) ou constituir (no plano transcendental) os significados naturais e espirituais.

Neste ponto, compreendemos que o conhecimento acerca do que existe e do que transcende e a possibilidade de alcançá-los centraliza-se no homem e encontra total semelhança teórica entre os fenomenólogos ocidentais e orientais, influenciados por Ibn Sinna ou Avicenna (980-1037 d. C) e Suhrawardi (1154 - 1191). O que há de se destacar é que Ibn Sinna precursor de uma tradição epistemológica aplicada na contemporaneidade na ciência geográfica, elaborou sua teoria durante a Era de Ouro Islâmica, entre os séculos

VIII até XIII, permitindo que os aspectos religiosos tais como a concepção da ideia de Deus, a transcendentalidade da alma que apreende continuamente, as jornadas espirituais necessários ao homem para aceder ao conhecimento, a imaginação e a imaterialidade e a existência mental criativa como atributo divino, ainda que não sejam apontadas como características do método científico em voga, foram as bases para a elaboração de toda a sofisticação desse corpo filosófico, trazendo à conclusão de que a influência do sagrado está intrinsecamente relacionada à geografia cultural, tal como método, como objeto de pesquisa e como fundamentação epistemológica. No entanto, cabe ressaltar, com exatidão que nem toda geografia humanística é fenomenológica.

Quando se trava esta espécie de debate entre a existência e a essência como princípios epistemológicos para a correta compreensão do método geográfico aqui adotado, é necessário compreender que o avanço geográfico se deu em determinado contexto histórico e hoje, existem correntes de pensamento geográfico que ainda que não sejam escolas de pensamento, compreendem abordagens constantes na geografia humanista em geral e na geografia cultural em particular. Podemos destacar aqui as correntes da geografia pós-estruturalista com a abordagem particular das geografias descoloniais que renovam o pensamento crítico e primam pelo relativismo cultural

Este método converge para a reflexão aqui tratada acerca da epistemologia metodológica da investigação geográfica no qual a autora opta pela primazia da existência do pesquisador como predecessora à essência do objeto de estudo. Justifica-se assim a escolha de referências intelectuais que compartilhem o entendimento da filosofia fenomenológica como um aporte que legitima a vivência sinestésica e cognitiva do pesquisador como instrumento e plataforma de arguição e análise. Desta forma cremos no aumento de pesquisas críticas e politicamente engajadas visto que partem, em alguma medida, da subjetividade e pré concepções anteriormente formuladas e adquiridas do pesquisador, indo de encontro às geografias pós-coloniais/ decoloniais, representadas

atualmente por intelectuais de grande expressão artística e cultural além dos geógrafos que influenciaram nossa perspectiva metodológica no desenvolvimento deste trabalho.

A dialética oriunda das discussões perpetradas a partir do momento que o pesquisador-geógrafo torna-se a medida de análise do objeto no espaço retomam a preocupação em se fazer uma geografia pautada na mobilização social para a promoção de uma sociedade livre e igualitária alinhando-se à geografia marxista ou crítica pós-1950. É outra via que fortalece essa tendência vinda dos estudos perceptivos, da preocupação com a consciência e a percepção do espaço ou ambiente, numa aproximação com os estudos urbanos e ambientais que procuravam formas de inserir a perspectiva do sujeito nos processos de planejamento e preferências ambientais, na linha dos estudos sobre a percepção da imagem urbana e seus conflitos.

Ainda que o objetivo deste trabalho não seja desta natureza nem se apoie conceitualmente nela e, ainda, não nos debruçamos sobre autores dessa vertente, é um exercício profícuo do autor de um trabalho a reflexão sobre as convergências e divergências possíveis e reais entre as teorias da história do pensamento geográfico. A corrente de pensamento pós-estruturalista vem com a intenção de oferecer a renovação do pensamento crítico. Podemos citar, a título de exemplo, alguns geógrafos inseridos nesta nova matriz denominada de "Giro decolonial". A geógrafa Sarah Radcliffe, publicou no ano de 2017 o artigo *Decolonising geographical Knowledges* para a revista londrina da Royal Geographical Society com reflexões acerca dos temas que interessam a esta temática: geografia das emoções, resistências, relações de poder e diásporas. Nota-se que tais temas exigem um posicionamento parcial e crítico de quem os analisa, pois em todos estes assuntos de grande interesse social, o lugar de fala do geógrafo implica em múltiplas possibilidades de análise capazes de orientar conclusões ou orientações futuras para que as pesquisas prossigam a partir da orientação do pesquisador até que sejam reorientadas a outros objetivos pois os olhares e vivências dos autores modificam-se contextualmente, tendo em vista que os espaço e temporalidades são mutáveis em contínuo devir. Em uma

pesquisa bibliográfica mais ampla, podemos recorrer também, ao geógrafo Amber Murrey que em 2015 em sua tese doutoral na Universidade de Oxford abordou a paisagem dos oleodutos subterrâneos de Chade-Camarões modificada pela comunidade ao entorno que ali surgiu. A violência estrutural e as formas de resistência foram a temática da tese que aprofundou a relação homem/meio, uma relação visceral e espacial com a paisagem subsaariana. Sua abordagem peculiar sobre a geografia das emoções e resistências centra-se no desenvolvimento de estratégias e táticas territoriais de subversão da ordem estrutural ou a criação de territorialidades móveis. As relações de gênero se enquadram na preocupação da geografia cultural pós-estruturalista e decolonial em apresentar uma arguição que privilegie as culturas minoritárias, não hegemônicas e oprimidas como criticamente autônomas e cientificamente legitimadas. Quando abarcamos as discussões de gênero, podemos então citar a geógrafa britânica Gillian Rose e suas contribuições sobre posicionalidade e reflexividade em clara adesão ao método fenomenológico(1993; 1997; 2005), a obra seminal *Feminism & Geography: The Limits of Geographical Knowledge* marca uma abordagem na qual os espaços onde ocorrem as relações patriarcais são apreendidos e pensados como cenários moldáveis e alteráveis pela cultura, admitindo-se, portanto, seu caráter efêmero. Nesta perspectiva temos os estudos da geógrafa indiana Glória Kuzur, que aborda, dentre outros temas, a vivência dos lugares a partir da ótica de gênero no interior rural da Índia.

No Brasil, há contribuições importantes de geógrafos que debatem a questão pós-colonial/decolonial, como Joseli Silva (2012), Guilherme Ribeiro (2015) e Marandola Junior (2010; 2012), para destacarmos os de produção mais abundante a partir desta abordagem nos últimos cinco anos.

Prosseguindo a análise sobre o fazer geográfico, após as leituras desenvolvidas, conseguimos identificar dois tipos de fenomenologia. Uma abordagem aqui apresentada seria a posição de autores fenomenólogos *essencialistas* que buscam ainda a essencialização das formas, significantes e significados, a favor dos fundamentos

tradicionais da filosofia, objetividade (ligadas aos objetos a serem conhecidos) e da razão em detrimento da fenomenologia *existencialista*, relativista e subjetiva, admitindo o conhecedor e o conhecido como uma unidade indissociável, se aproximando da ontologia de Heidegger. Ambas as abordagens carregam a intencionalidade e a perspectiva da experiência no ambiente como embasamento. Por fim, há os geógrafos humanistas não-fenomenólogos.

3. A pós-fenomenologia na geografia da religião: alternâncias e projeções.

Deleuze introduz novas ideias em relação à fenomenologia do século XX, especialmente em relação à questão do sujeito em Husserl (DELEUZE, 1974; 1992).

Embora o pós-estruturalismo deleuziano seja um claro desdobramento da fenomenologia, há um aparente descolamento do projeto fenomenológico, próprio do sentido escorregadio de seu pensamento e do diagnóstico quase diacrônico que realiza sobre o sujeito na modernidade (MARANDOLA, Jr. 2013). Não há, portanto, clareza sobre potenciais conexões entre o projeto fenomenológico geográfico e estas tendências pós-estruturalistas, embora haja um nítido sentido de superação adotado pelos segundos, especialmente numa negativa de qualquer sentido de lugar enraizado num senso identitário que seja ancorado em uma memória ou identidade permanente, enraizada (OLIVEIRA JR., 2012). A pós-fenomenologia, ao invés de romper ou superar a fenomenologia, como na proposta deleuziana, inclui “pós” antes de “fenomenologia” para chamar a atenção para a necessidade de pensar a fenomenologia no contexto atual, ou seja, fazer da fenomenologia uma filosofia do século XXI (IHDE, 2009). Conforme lembra Adams (2007), a fenomenologia sempre foi um campo diversificado e não-ortodoxo (heterodoxo) dos fundamentos de Husserl, ou seja, já seria uma pós-fenomenologia em si, se considerarmos o projeto original do mestre alemão. Se a fenomenologia husserliana estava ocupada das questões do sujeito e da consciência, em seu projeto transcendental, a pós-fenomenologia

amplia este escopo em direções inesperadas, transformando e em alguns casos radicalizando os temas fenomenológicos, como o fizeram P. Ricoeur, C. Castoriadis, N. Luhmann e J. Derrida, tornando a fenomenologia (pós), segundo Adams (2007), um campo bastante heterogêneo de reflexão. M. Merleau-Ponty seria a ponte entre a fenomenologia e a pós-fenomenologia, a qual estaria se abrindo para a confrontação antrópica com o mundo (e sua articulação cultural) como um contexto de significados trans-subjetivo que demanda permanente elucidação e interrogação. De outro lado, é M. Heidegger que abre caminho para a reflexão sobre a espacialidade e as questões ontológicas na era da técnica, inclusive no campo da corporeidade. Uma nova geração de geógrafos, especialmente ingleses e estadunidenses, têm buscado refletir nos últimos anos sobre uma geografia no contexto pós-fenomenológico (que está em franco debate entre filósofos), e o fazem deliberadamente para marcar a diferença em relação àquela fenomenologia do movimento humanista dos anos 1970, mas sobretudo para marcar a contemporaneidade de suas reflexões (LARSEN; JOHNSON, 2011).

Embora mantenham sua inspiração fundada no projeto de E. Husserl, M. Heidegger ou M. Merleau-Ponty, estão desdobrando ou deslizando as consequências do pensamento fenomenológico para além do pensamento moderno, onde ele está fundado (algo que os deleuzianos certamente sentem uma necessidade premente). Trata-se de problematizar aspectos não resolvidos pela fenomenologia, especialmente quando se pensa nas transformações sociais e nas novas formas de sociabilidade contemporânea, em contextos que não faziam parte do pensar daqueles filósofos, mas sem renunciar ao projeto fenomenológico. Por exemplo, James Ash (2012) destaca três diferenças básicas entre os dois projetos: 1) Uma fenomenologia não-correlacionista, que recoloca a questão da apreensão do mundo exterior: um pósfenomenologista considera como objetos, forças e processos moldam e geram experiências, ao invés de ser a existência de um sujeito pré-existente; 2) A fenomenologia baseada no múltiplo ao invés do indivíduo: a fenomenologia sempre parte de um eu individual. Como difere a análise da experiência quando começa

pelo “eu” ou pelo “nós”, como sugere a pós-fenomenologia? 3) Uma fenomenologia plástica: na esteira do questionamento sobre os limites entre mente e corpo, cultura e natureza, como pensar a natureza do corpo em termos plásticos (da forma material)? O que significa ser um corpo quando os limites entre pessoa e coisa são entendidos como uma questão de consistência e durabilidade em vez de fixidez e essência?

A obra de Don Idhe é fecunda nesse sentido, aprofundando o papel da tecnologia no mundo vivido (IDHE, 1990), a experiência sonora (IDHE, 2007), as corporeidades tecnológicas (IDHE, 2010) e a experiência fenomenológica (IDHE, 2012). Na verdade, há uma aproximação latente entre as duas tendências, a deleuziana e esta da pós-fenomenologia, cada uma à sua maneira, buscando compreender as transformações no sujeito (no ser) e tendo a corporeidade e a tecnologia como contextos de reflexão imprescindíveis para pensar a condição humana na contemporaneidade.

Essas questões estão sendo discutidas por filósofos franceses como Quentin Meillassoux (2008; 2012), Jean-Luc Nancy (1996), Catherine Malabou (2004; 2005), no questionamento do sujeito e as possibilidades de existência, o papel da tecnologia e as transformações do corpo e da própria ideia de ser humano, que reverberam na nossa experiência de ser-e-estar-no-mundo, ou na constituição do sujeito no mundo da vida.

A importância de apresentar a abordagem pós-estruturalista e suas vertentes, ainda que brevemente, apresenta dois pontos intencionalmente suscitados: 1) o primeiro diz respeito a privilegiar a importância de se estudar através dos sentidos, ao ver e ouvir, sentir, analisar e elaborar criticamente uma pesquisa acerca de grupos religiosamente minoritários, perseguidos e subjugados, dando-lhe a capacidade de expressão estética e narrativas culturais que lhe são próprias em seu lar-lugar sagrado. 2) Abarcar questões de cunho sociocultural, identitário e político, claramente subjetivos e partidários no decorrer da argumentação geográfica cultural. Ainda que a cultura seja privilegiada como temática na Geografia Humanista de modo geral e, sobretudo, na geografia cultural, revelando espaços e lugares em meio a paisagens modificadas pela cultura, a liberdade intelectual e

autonomia crítica na elaboração deste trabalho encontra respaldo nos recentes trabalhos laureados no seio da ciência geográfica.

4. A etnogeografia : o homem produto do espaço vivido.

Em outras ciências humanas, tal como a Antropologia, que se ocupa na mesma medida que os geógrafos humanistas das experiências humanas e fatos sociais⁸ - ainda que na geografia Humanista a ação humana seja privilegiada desde que em determinada espacialidade, constituindo o binômio homem/meio como sinal de geograficidade (Dardel, 1952) e assim se torne requisito para o *status* de objeto geográfico - a condição humana é um pressuposto de idiosincrasias, de originalidade, de interesses escusos, subjetividades e conflitos onde a inteligência modifica complexas redes de relações humanas a fim de (re)configurar suas marcas no espaço. Ainda que o meio seja fonte de dados e recursos para que os gêneros de vida sejam modificados reproduzindo homens inseridos em determinado tempo *Chronos*, é a experiência pessoal, o fato apreendido em intuição pura, o limite do instante vivido, o tempo da hierofania, apenas para citar alguns exemplos, que transcende o indivíduo e o conecta a terra, a lugares ou a memórias como um agente geomorfológico. Carl Sauer, o primeiro geógrafo a considerar a perspectiva fenomenológica em seus escritos, ainda que não tenha se dedicado a estes estudos, abre a perspectiva da percepção do ser sobre a realidade modificando paisagens. Tais considerações acadêmicas permitiram a efetiva interdisciplinaridade entre a Geografia e as ciências humanas em geral e, por fim, a valorização do trabalho de campo para desmitificar as ideias concebidas *a priori*, caracterizando a geografia histórico-cultural da Escola de Berkeley como o marco inicial da abordagem fenomenológica na pesquisa geográfica, que de agora em diante passam a ter um caráter qualitativo, e em certa medida, intuitivo.

⁸ Fato social conforme concepção de Durkheim. Valores, normas culturais e as estruturas sociais que transcendem o indivíduo e podem exercer controle social.

A etnografia é amplamente utilizada na geografia humanista. Para iniciarmos esta discussão, analisemos o artigo sucinto de Paul Claval na Revista Espaço & Cultura onde publicou em 1999 o artigo: *Etnogeografias - Conclusão* nos mostrando que *a noção é pouco empregada, embora seja útil para designar um campo onde as curiosidades são numerosas, os trabalhos de valor e as orientações muito originais: os homens que transformam o mundo nunca agem em função do que existe de fato mas em razão da imagem que eles tem do mundo*(CLAVAL, 1999, p.70). Mais adiante Claval nos lança duas razões que justificam o interesse do pesquisador pelas etnogeografias: 1) O mundo que nós estudamos é moldado pela ação dos homens e se encontra marcado por seus saberes, desejos e aspirações e; 2) a geografia que praticamos e que acreditamos científica, ou seja, independente de qualquer valor particular e de toda referência étnica não é tão universal quanto nós imaginamos.

Esta perspectiva é enriquecida por outra, chamada Pesquisa-ação pensada por Thiollent (1985), constituída de uma tipologia de pesquisa social concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação da realidade a ser investigada estão envolvidos de modo cooperativo e participativo. A pesquisa-ação exige uma estrutura de relação entre os pesquisadores e pessoas envolvidas no estudo da realidade do tipo participativo/ coletivo. A participação dos pesquisadores é explicitada dentro do processo do conhecer com os cuidados necessários para que haja reciprocidade/complementariedade por parte das pessoas e grupos implicados, que têm algo a dizer e a fazer. Não se trata de um simples levantamento de dados rotineiro.

Existem etapas importantes a serem consideradas no método em tela, uma delas seria a inserção, condição primária para o êxito de uma participação cotidiana no grupo. A inserção é o processo pelo qual o pesquisador procura atenuar a distância que o separa do grupo social com quem pretende trabalhar. Essa aproximação, que exige paciência e

honestidade, é a condição inicial necessária para que o percurso da pesquisa possa, de fato, ser realizada de dentro do grupo com a participação de seus membros sempre enquanto protagonistas e não simples objetos.

Já na segunda etapa, há o esforço do pesquisador em possuir uma visão global da comunidade. Essa etapa pode ser operacionalizada com o auxílio de alguns elementos, como o estudo de documentos oficiais, reconstituição da história do grupo e do local, observação da vida cotidiana, identificação das instituições e formas de atividades econômicas, levantamento de lideranças e linhas hierárquicas e a realização de entrevistas não diretivas com as pessoas que possam ajudar na compreensão da realidade. Os dados devem ser registrados imediatamente no diário de campo, para que não haja a perda de informações relevantes e detalhadas sobre os dados observados. Caso não seja possível o registro imediato, sugere-se o uso do recurso fílmico, registro fotográfico ou entrevista, assim como está sendo realizada nesta pesquisa.

Após a coleta dos dados, passa-se à terceira fase, na qual é preciso sistematizar e organizar os dados clarificando para o pesquisador a situação real do grupo dentro de determinado recorte contextual através da percepção que o pesquisador possui do engajamento e desenvolvimento do grupo sob determinado espaço vivido. Se todas essas etapas forem seguidas adequadamente, pode-se afirmar que o trabalho terá êxito, favorecendo o conhecimento da realidade social, bem como estimulando o crescimento do grupo estudado⁹ por meio da auto organização e consequente desenvolvimento de ações conscientes e criativas para a mudança social.

Não há limite temporal e espacial para a observação participante, visto que as pesquisas qualitativas se caracterizam pela utilização de múltiplas formas de coleta de dados. O consumo de tempo, entretanto, só parece ser excessivo se comparado ao despendido em pesquisas baseadas em aplicação coletiva de questionários e testes. Dessa

⁹ A teoria etnográfica malinowskiana defende a posição do pesquisador como observador-agente e colaborador dentro da comunidade com capacidade para fomentar e realizar mudanças de ordem social e política no grupo estudado.

forma, o consumo de tempo é inerente à necessidade de apreender os significados de fatos e comportamentos.

Lapassade (Ibidem), considera a existência de três tipos de observação participante. O primeiro tipo – observação participante periférica – é escolhido pelos investigadores que consideram ser indispensável um determinado grau de implicação para imergirem na análise da cosmologia do grupo observado e uma participação apenas suficiente para serem admitidos como *membros*, sem, no entanto, serem admitidos como protagonistas em alguma atividade. Não assumem um papel de destaque na situação em que se inserem, mantendo um caráter periférico de aproximação e inserção. A justificativa de natureza epistemológica baseia-se na presunção de que demasiada implicação pode redundar em bloqueio da capacidade de análise.

O segundo tipo – observação participante ativa – é adotado pelos investigadores que se esforçam por adquirir um determinado *status* no seio do grupo ou da instituição em estudo. Esse *status* é o que lhes permitirá participar em todas as atividades como membro, mas mantendo um certo distanciamento que classifica o pesquisador como participante parcial.

O terceiro tipo – observação participante completa – divide-se em duas subcategorias: por oportunidade, caso o investigador seja membro da comunidade que irá estudar, ou por conversão, como forma de cumprir uma recomendação etnometodológica, segundo a qual o investigador deve transformar-se, até certa medida, para uma inserção total e completa no fenômeno que estuda.

Lévi-Strauss chamou a atenção para as questões acerca do relacionamento entre o sujeito e o objeto na pesquisa antropológica. Para ele, a noção de *fato social total* perpassa o entendimento de que tudo o que é observado faz parte da observação; pressupõe, inclusive, que o observador torna-se também como parte da observação aludindo a um espelho que sob o mesmo reflexo revela *personas* distintas ou à concepção de que aquele sujeito que analisa é também analisado e, por isso, a objetividade do cientista humanista

na análise deve ser complementada pela apreensão subjetiva da experiência e dos fenômenos, valorizando o espaço vivido como percepção intuitiva, fenomenológica, pois assim há um afastamento da essencialização do fenômeno como uma descrição detalhada e enfadonha ou como um modelo comportamental ou uma ação minuciosamente categorizada. A vivência como observador/observado admite a descrição e a compreensão de nuances, variações e comparações entre a norma e a prática.

Conclusão

Portanto, apoiados nos conceitos elementares da Geografia Cultural, busca-se ampliar o espectro pelo qual a Geografia compreende os espaços em que o homem semiografa sua cultura e estabelece em escalas micro, territórios-nação, que se erigem muito mais por questões de pertencimento e de cunho identitário permeado por fronteiras simbólicas e perenes do que por fronteiras topográficas ou simplesmente políticas.

É, justamente, a questão do sagrado manifesto, da memória coletiva, da cultura semiografada no espaço, encerrada nas festas e celebrações, que busca na fenomenologia bases mais consistentes para a fundamentação da ideia fulcral de que as *performances* coletivas representam uma cultura materializada no espaço e, portanto, criam-se territórios fortemente delimitados ainda que não visíveis fisicamente. O subconsciente, o imaterial, a intenção do ato em potência, portanto, precisa ser explorada para que a ontologia das formas de sentir, natural ao estudo fenomenológico justifique, por fim, o estabelecimento físico de grupos identitários em lugares específicos.

Referências

- ADAMS, S. *Introduction to post-phenomenology*. Thesis Eleven, n.90, p.3-5, 2007
- BAILLY, A.; DEBARBIEUX, B. *Geographie et représentations spatiales*. IN: BAILLY et alli (Orgs.) *Les concepts de géographie humaine*. Paris: Masson, 1994. 327 p. p.37-45

- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2005
- HOLZER, W. *A Geografia Humanista: sua trajetória 1950-1990*. 1ªed. Londrina: EDUEL, 2016
- _____. *A Fenomenologia Ontológica estrutural de Armando Corrêa da Silva: variações sobre o tema*. Geograficidade. v.4, p. 38-42, 2014
- MARANDOLA, E. Jr. *Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea*. Revista Geograficidade, v.3,nº12. 2013
- _____. *Da existência e da experiência: origens de um pensar e de um fazer*. Caderno de Geografia, Belo Horizonte, v. 15, n. 24, p. 49-67, 2005
- MERLEAU -PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Debates, 2014
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006
- _____. *A Linguagem indireta*. In:MERLEAU-PONTY, M. *A Prosa do Mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- RELPH, E. *As bases fenomenológicas da geografia*. In: Geografia, v.4, n.7, p.1-25, 1978.
- RELPH, E. *Place and Placelessness*.London: Pion, 1976
- SACK, R. D. *Home Geographicus: A Framework for Action, Awareness and Moral Concern*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- _____. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- _____. *Conceptions of Space in Social Thought: A Geographic Perspective*. Hong Kong: University of Minnesota Press, 1980
- SANTOS, Boaventura de S. *A Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 6ª ed. São Paulo: Costez.
- SCHAMA, S. *Landscape and Memory*. New York: Vintage Books, 1995
- SOJA, E. W. *Geografias Pós-Modernas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993

SOPHER, David. *Geography of Religions*. London: Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc.1976

TABATABA'I, H. O Xiismo no Islam. Trad.Ahmed Abdul Monhem El-Horr. Arresala: São Paulo, 2008

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da Pesquisa-Ação*. São Paulo: Cortez,1985.