

OS LIMITES DA GEOGRAFIA HUMANISTA E DA NOVA GEOGRAFIA CULTURAL NA COMPREENSÃO DO SUJEITO¹

Dr. Elias Lopes de Lima

A título de introdução: novos temas, velhas fórmulas

Os geógrafos humanistas e culturais costumam ostentar que seus estudos propõem novas abordagens em geografia, que suas pesquisas renovam o (considerado, por vezes, obsoleto) repertório de temas dessa disciplina, que suas investigações introduzem alguns tópicos que, até pouco tempo, eram considerados estranhos ao enfoque tradicional dessa ciência. Percorrendo um amplo espectro de temas, as expressões “novidade”, “renovado”, “atualizado”, dentre outras do gênero, aparecem, em meio aos trabalhos desses estudos, invariavelmente contrapostas a termos como “velho”, “antigo”, “defasado” e outros em referência ao temário mais tradicional da geografia. Mesmo o seu próprio campo de investigação é qualificado como uma “nova” geografia cultural, como se fizessem alusão à defasagem de uma de suas principais bases de fundamentação: a geografia cultural fundada pela Escola de Berkeley e, principalmente, a contribuição de Carl Sauer.

É claro que toda tentativa de dar novos enfoques a temas já desgastados ou mesmo introduzir abordagens inéditas numa ciência que parece estar sempre recuada em relação a alguns outros campos científicos é uma iniciativa sempre louvável, a despeito dos riscos que isto implica. Mas, no que reclamam a novidade, a nova geografia cultural e a geografia humanista se enredam em algumas contradições, a começar pelo caráter metodológico dessas especialidades. É de se estranhar que ao se vangloriem do teor inovador de seus estudos reproduzam, paradoxalmente, um dos procedimentos metodológicos mais anacrônicos da tradição geográfica: o método descritivo. Paul Claval (2001, p. 42, 43), um dos mais importantes idealizadores desta vertente, admite assim que “a nova perspectiva [...] deve ater-se às descrições em profundidade se quiser apreender a complexidade das culturas e escrever monografias detalhadas para enriquecer o conhecimento”.

Ao descreverem os pormenores de seus objetos sem recorrer, na maior parte dos casos, a qualquer expediente analítico para embasar suas abordagens, os geógrafos culturais parecem, como observa Gomes (2009, p. 71), “associar a novidade dos seus estudos aos novos temas esquecendo de renovar também seus métodos e ferramentas de trabalho”. Duncan (2004, p. 92) argumenta, neste mesmo tom, que muitos estudos culturais se limitam a reproduzir tópicos de distribuição regional a partir da descrição de artefatos.

Destituída de uma preocupação em reafirmar o teor analítico de seus trabalhos, ou pelo menos em não reincidir em retóricas generalizantes, o traço conotativo dessas descrições (e não o tom denotativo característico da atitude descritiva da geografia tradicional) expressa determinadas características subjetivas dos investigadores transferidas automaticamente aos temas estudados. Quando esses temas envolvem alguma manifestação ativa de indivíduos ou grupos sociais supõe-se que são suas efusões subjetivas que estão em jogo, a despeito da confusão entre o subjetivo e o objetivo nesses casos. Não é casual, portanto, que, dentre tantas outras preocupações, uma explícita atenção para com o sujeito compareça sob o rótulo da novidade nos estudos culturais e humanistas em geografia.

Entretanto, algumas dessas abordagens se restringem a enfatizar uma imanência positiva entre sujeito e objeto. Alegar, por exemplo, que “eu me reconheço na paisagem” e que a mesma reflete algum estado de espírito ou algo do gênero, como se tornou comum admitir por parte de alguns adeptos dessas linhas de estudo, consiste em encerrar numa positividade dada não somente o sujeito, mas – o que é ainda mais emblemático – todos os resquícios de sentidos indefinidos da realidade que o sujeito, na experiência, não é capaz de dar conta mas que são requisitos para que o conhecimento e a produção da realidade social avancem pouco a pouco.

¹ Este texto é uma adaptação de um capítulo integrante de uma tese de doutorado intitulada *Encruzilhadas geográficas: notas críticas sobre a compreensão do sujeito em geografia*, do próprio autor, defendida em 2013, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense.

Não é raro que, com essa atitude, reduzam o sujeito a um ente passivo, já que limitam o objeto a um mero reflexo positivo do sujeito atribuindo-lhes uma identidade direta e harmônica, julgando eliminar, assim, a relação dicotômica entre ambos. Isto quando não negam qualquer inferência objetiva na constituição do sujeito, o que compromete em si mesmo a caracterização de seus esforços como leitura geográfica de mundo. Geralmente este posicionamento subjetivista encontra subsídios na fenomenologia, sem que se preocupe em reproduzir uma atitude transcendental expressa no aspecto simbólico e essencialista e no conseqüente caráter introspectivo implícito neste edifício teórico-metodológico.

Na falta de um expediente metodológico que não restrinja suas abordagens à mera descrição, os adeptos da geografia humanista, em especial, recorrem, dentre outras fontes, à fenomenologia, inclinando-se, assim, para uma abstratividade sem paralelo no campo da geografia. A atitude fenomenológica tem a presunção de esgotar o domínio transcendental, isto é, o que está além do domínio positivo ou fenomenal. Supõe fazê-lo a partir de uma experiência originária que antecede a apreensão objetiva das coisas. Porém, o faz sem criar instrumentos operacionais que possibilitem ir além das limitações téticas (posicionais) do sujeito, que, por sua vez, sequer é capaz de esgotar objetivamente os conteúdos que compõem em sua própria experiência.

O presente texto tem por objetivo problematizar algumas limitações da geografia humanista e da nova geografia cultural no que se refere à assumida preocupação de significativa parte desses estudos em compreender um sujeito implicado em seus respectivos edifícios de significação. Reclamando novas linhas de abordagens, seus interesses não convergem, na maior parte dos casos, para o objeto enquanto um princípio científico fundamental, atitude esta manifesta na indisposição de reiterar metanarrativas e leis universais: estariam mais interessados em explorar as dimensões estéticas, iconográficas e/ou afetiva em suas análises. Contudo, não é difícil que esta postura comprometa a caracterização do fenômeno em apreço (qualquer que seja) enquanto fenômeno geográfico, se não do próprio sujeito na qualidade de agente criativo e produtor do espaço.

Neste sentido, tentaremos apontar a insuficiência da compreensão (tanto em termos de concepção quanto de inclusão) acerca do sujeito a partir da leitura de variados autores adeptos da nova geografia cultural e da geografia humanista que se embasam na fenomenologia – campo filosófico que se predispõem a fornecer uma fundamentação metodológica supostamente capaz de superar o problema do cientificismo, não obstante tenha inclinado para um idealismo transcendental e subjetivista.

Entre a “novidade” cultural e a “impessoalidade” Cultural

A geografia humanista e a vertente cultural que lhe serve de base de sustentação,² encontram-se sob limites autoimpostos, isto é, estabelecidos por elas mesmas. Em que pese a sempre reiterada afirmação de que seu campo de estudo ocupa-se de um leque de fenômenos concernente aos aspectos culturais, que, aliás, convenhamos, são a princípio inumeráveis. Mas por mais abrangente que esses aspectos sejam, encontram na repetitiva afirmação dos geógrafos culturais e humanistas, acerca das especificidades e do caráter inovador de suas abordagens, uma delimitação por demais restritiva.

Embora se declarem reticentes ao positivismo, os geógrafos humanistas e culturais reiteram-no incansavelmente em seu discurso, sobretudo por delimitar seu campo de estudo ratificando que não é importante para sua especialidade investigar “este” ou “aquele” aspecto do fenômeno, senão “uma” ou “outra” característica em especial: geralmente, refutam questões estruturais e priorizam certas particularidades de estudos de caso. De acordo com Corrêa (2010, p. 16) a nova geografia cultural, sobretudo a partir da década de 1990, foi “submetida a um processo de vulgarização no qual é vista segundo o senso comum e adotam-se, em muitos casos, posturas positivistas. Duncan (2004, p. 99) também admite que a nova geografia cultural “partilha uma visão privilegiada com a filosofia positiva da ciência, pois ambas fundamentam suas exigências de verdade no alicerce de

² Não entraremos no mérito da distinção entre geografia humanista e geografia cultural. Há uma ampla bibliografia disponibilizada acerca do tema, em especial a coleção de livros da série *Geografia Cultural* organizada por Roberto Lobato Corrêa e Zeny Rosendahl, publicada pela editora EdUERJ.

observações que gerem afirmações que se pretendem teoricamente neutras, não-culturais, não-ideológicas”.

Assim, é comum nos depararmos com intempestivas alegações de isenção do teor “ideológico” e “impessoal” que determinadas abordagens de outras especialidades poderiam suscitar, restringindo com isso o teor plural e multifacetado que a própria concepção de cultura sugere.³ Corrêa (ibid., p. 14) identifica esta limitação ao reconhecer que “a Escola de Berkeley ou geografia cultural saueriana adota uma visão abrangente de cultura, enquanto a nova geografia cultural, uma visão restrita, vendo-a como ‘mapa de significados’”.

Convenhamos que não é tarefa fácil propor um conceito de cultura sem cair num reducionismo. Cosgrove (2011, p. 103) reconhece essa dificuldade afirmando que “pouco se ganha ao se tentar uma definição precisa de cultura. Fazê-lo implica sua redução a uma categoria objetiva, negando sua subjetividade essencial”. Talvez fosse mais prudente discernir, antes de qualquer restrição do amplo sentido que a simples evocação da expressão “cultura” inspira, entre uma geografia cultural e uma geografia do fato cultural, como faz Berdoulay (2002, p. 54). Certamente, uma maneira de minimizar esta limitação de sentido seria não impor quaisquer restrições, de maneira que a cultura seja estendida e concernente a todas as manifestações humanas. Devemos então concordar com Stuart Hall (2011, p. 128) para quem “a cultura é esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas [...] dentro ou subjacente a *todas* as demais práticas sociais”.

Muitos trabalhos de geografia cultural, no entanto, parecem não se ater a esta condição histórico-social da própria noção de cultura. Cosgrove (2004, p. 97), por exemplo, afirma que aspectos econômicos, políticos e ideológicos seriam não mais que “impressões impessoais”, logo deixariam escapar “muito do significado contido na paisagem humana” (ibid.). E não poderia ser diferente: qualquer que seja o tipo de investigação, independente da “especialidade” e de filiação metodológica ou discursiva no interior do campo científico geográfico, não reuniria os instrumentos capazes de esgotar o significado de qualquer que seja o fenômeno em apreço. Ao limitar, contudo, tais estudos às manifestações simbólicas, ao sistema de crenças, à apreensão estética e às atitudes comportamentais ou, como se poderia depreender a partir da observação de Cosgrove, a uma “impressão pessoal”⁴ os estudos culturais seguramente deixam escapar também *alguns significados implícitos na paisagem*, a começar pelos significados atrelados às contradições e conflitos sociais.

Certamente, as objeções ao discurso da chamada “geografia crítica” (como se convencionou rotular os estudos geográficos orientados metodologicamente pelo materialismo dialético), que por sua vez restringe a cultura a uma expressão da ideologia, contribui para a refutação do plano ideológico por parte da geografia cultural e humanista. Mas a recorrente alegação de que suas análises também seriam “críticas” ao paradigma positivista de ciência geográfica, poderia muito bem ser tomado a título de autocrítica; de vez que não somente o adjetivo “cultural” como também, e talvez de forma ainda mais eloquente, a expressão “humanista”⁵ extrapolam o tipo de abordagem e os métodos adotados em seus estudos. “O culturalismo afirma constantemente a especificidade de práticas diferentes – a ‘cultura’ não deve ser absorvida pelo ‘econômico’: mas lhe falta uma maneira adequada de estabelecer esta especificidade teoricamente”, avalia Stuart Hall (2011, p. 143).

³ Embora se refira aos estudos culturais em sociologia, Jameson (2005, p. 207) afirma que “essa disjunção radical” promovida pelos estudos culturais “torna a cultura algo como um reino menor de investigação [...] mas, acima de tudo, limpa e purifica suas diversas teorias e pesquisas de todas as questões sobre cultura, ideologia e consciência que são tão confusas e perturbadoras, ameaçando introduzir novamente os aspectos não quantificáveis da liberdade humana, retornando a uma região – cuidadosamente delimitada, positivista, testável e falsificável – de testes e de questionários e de estatísticas”.

⁴ Duncan (2004, p. 93) reconhece que “a questão do significado da paisagem costuma ser tratado apenas do ponto de vista do próprio pesquisador. Assume-se que a autoridade interpretativa resulta da relação desinteressada entre aquilo que simplesmente ‘está lá na paisagem’ e a força do erudito acostumado aos exercícios do campo ou arquivo”.

⁵ Para uma concisa, porém esclarecedora, abordagem acerca da amplitude do ideal humanista cf. Gomes (2007, pp. 307-316).

Não obstante, reconhecemos que os estudos culturais propõem ocupar uma lacuna por vezes negligenciada por pesquisas de forte apelo político e econômico. Consideramos, inclusive, que aqueles estudos teriam muito mais a oferecer do que poderíamos aqui com meias palavras julgar. É claro que não pretendemos generalizar quando aludimos à posição deliberada dos geógrafos culturais e humanistas em não abordar questões de cunho político e ideológico concernentes aos seus temas. Aliás, algumas das objeções à geografia humanista e à nova geografia cultural contidas neste ensaio são compartilhadas por um número expressivo de signatários desses estudos, alguns dos quais assumindo posições por vezes ambíguas, pode-se constatar.

Claval (2011, p. 316), por exemplo, identifica que os temas problematizados pela geografia cultural a partir da multiplicidade de representações derivada da diversidade de comportamentos individuais se enriquecem nos anos 1980 com a incorporação da dimensão social, principalmente por meio da aceitação de temas da geografia do tempo desenvolvida por Torstein Hägerstrand; mas ao mesmo tempo defende que este ramo deve “ater-se às descrições em profundidade” (idem, 2001, p. 42, 43) de tópicos específicos. O próprio Cosgrove, que como vimos acima acusa a problematização de questões ideológicas e políticas de se restringir a um teor impessoal, escreveria em 1984 um livro intitulado *Social Formation and Symbolic Landscape* em que tenta aproximar o conceito marxista de formação social com a leitura simbólica da paisagem, ressaltando que esta última conotação está subjacente a um contínuo processo de reprodução material da sociedade (COSGROVE, 1998, p. 1, 2). No entanto, o autor foi acusado pelos próprios geógrafos culturais de promover uma geografia pouco sensível ao “papel ativo do sujeito” (preocupação essa que também não foge às controvérsias) ao focar-se no condicionamento social da iconografia da paisagem e de maneira particular nas determinações ideológicas e nos jogos de poder (BERDOULAY, 2000, p. 57).

Na maior parte dos casos, a produção social do espaço reconhecida pelo geógrafo cultural parece sempre subjacente às questões de foro íntimo concernentes aos sujeitos enredados nos fenômenos estudados. Não é casual, portanto, que a descrição a que submeta a paisagem e os objetos de seu escrutínio se restrinja a um sentido auferido a partir de condicionamentos pessoais, não indo muito além de algumas implicações locais atinentes a um conceito de lugar que pouco compreende as variáveis externas que cooptam os mais diversos grupos sociais à lógica de reprodução da economia global. Berdoulay e Entrikin (2012, p. 107), por exemplo, insistem em afirmar que não é suficiente “nos acantonar em uma problemática do indivíduo como simples ator social ou pessoa que decide, é preciso aprofundar a questão da subjetividade e da consciência de si mesmo”. Yi-Fu Tuan (1971, p. 181) considera que “conhecer o mundo é conhecer a si mesmo”. Os geógrafos humanistas chamam a atenção para a experiência do homem comum enredado em seu lugar de vivência,⁶ assemelhando-se em alguns aspectos à leitura idiográfica dos primeiros geógrafos modernos, sobretudo no que se refere ao caráter descritivo de suas abordagens. Faltalhes, contudo, a visão de todo que alguns desses últimos subscreviam (em especial, Humboldt e Ritter).

A ausência de uma visão de conjunto em muitos de seus trabalhos concorre para que a geografia cultural negligencie as correlações de força e contradições inerentes ao seu próprio objeto de investigação, e isso consiste em assumir, ainda (e tanto mais) que se negue, uma posição política e ideológica. Santos (1978, p. 70) identifica este caráter ideológico na geografia da percepção (campo derivativo da geografia cultural tradicional), concordando que “a ideologia é, ela mesma, tão *objetiva* como qualquer outro dado objetivo e participa, assim, da percepção, dando à coisa observada uma representatividade atribuída”. Por mais que seus signatários ignorem tais problemas sob a argumentação de que se tratam de questões “impessoais” e “ideológicas”, esta postura, em

⁶ Para Claval (2001, p. 42), “trata-se de interrogar os homens sobre a experiência que têm daquilo que os envolve, sobre o sentido que dão à sua vida e sobre a maneira pela qual modelam os ambientes e desenham as paisagens para neles afirmar sua personalidade, suas convicções e suas esperanças”.

última análise, endossa tais determinações sociais.⁷ Não é raro, assim, que os geógrafos culturais identifiquem o objeto da ideologia num discurso que reclama uma “idade de ouro”, uma “terra sem mal” ou um “futuro utópico revolucionário” (CLAVAL, 2011, p. 366, 367), acusando o engajamento político de reiterar a ideologia, mas descartam-na como produto das estratégias de manutenção das prerrogativas das classes dominantes. Acaso, calar sobre a exploração e a desigualdade não é também uma posição ideológica? Negando o teor ideológico pregnante da produção político-social do espaço, os geógrafos humanistas e culturais só reafirmam de modo velado o seu poder de determinação.

O sujeito como um retorno da consciência a si mesma

Na ausência de um corpo metodológico que não reduza a investigação acerca de um dado fenômeno à mera descrição, os geógrafos humanistas e culturais, procuram por algum subsídio na fenomenologia. Porém, sem se darem conta, submetem seu objeto de estudo a uma abstratividade inexorável, já que a fenomenologia, embora se invista de um teor objetivo posto pela intencionalidade, em última análise, restringe o objeto a uma imagem refletida das efusões subjetivas e estéticas do sujeito. Demonstrando porque se tornou uma das mais célebres referências desta subdisciplina, como se antecipasse alguns fundamentos da fenomenologia às bases da geografia cultural,⁸ Sauer (2004, p. 61) escreve que “a melhor geografia jamais deixou de levar em conta as qualidades estéticas da paisagem, para a qual não conhecemos outra abordagem a não ser a subjetiva”.

Ressaltamos, contudo, a constatação de que os estudos da geografia cultural e humanista recorrem a uma gama variável de fontes (que vão das narrativas vernaculares à literatura pós-moderna, da religião à teoria da complexidade), só recorrendo à fenomenologia episodicamente, como geralmente fazem com todo e qualquer aporte de que lançam mão. De acordo com Holzer (1998, p. 41; 2010, p. 60, 61; 2011, p. 148, 149), “os geógrafos humanistas, apesar de suas críticas à ciência positivista, recorreram pouco ao apoio da fenomenologia referindo-se a ela, principalmente, enquanto método de pesquisa, o que levou a uma utilização parcial de seus procedimentos”. O autor observa que alguns geógrafos como Relph, Tuan e Buttner, embora pioneiros na utilização da fenomenologia como aporte metodológico em geografia, o fizeram de modo implícito e atenuando seus efeitos (idem, 2010, pp. 38-41).

Todavia, no que lançam mão da fenomenologia como método de investigação, limitam o sujeito implicado no fenômeno investigado a um apanhado de efusões introspectivas, a maior parte das vezes exprimidas esteticamente na paisagem ou no lugar, embora o método fenomenológico supostamente incorra numa apreciação objetiva acerca dos fenômenos, já que a empreende com base numa intencionalidade. Em última análise, porém, tal procedimento concorre para uma interpretação subjetivista ou relativista, logo, bastante limitada do ponto de vista das potencialidades objetivas da realidade geográfica. É claro que essa abordagem comparece ao discernimento do geógrafo humanista ou cultural sempre como uma manifestação prática e concreta, não por acaso o conceito de referência é o de “espaço vivido”, que na acepção de Relph (1976, p. 12) é

[...] a estrutura íntima do espaço tal como se apresenta em nossas experiências concretas de mundo como membros de um grupo cultural, ele é intersubjetivo, e portanto permeia a todos os membros daquele grupo, pois estes foram todos socializados de acordo com o conjunto de experiências, signos e símbolos comuns.

⁷ Como esclarece Stuart Hall (2011, p. 171), “a noção de que nossas cabeças estão lotadas de ideias falsas que, entretanto, podem ser totalmente dissipadas quando nos abrimos para o ‘real’ como um momento de absoluta autenticação é provavelmente a concepção mais ideológica de todas”.

⁸ Holzer (2000, p. 135; 2010, p. 37) observa que Sauer, ainda que de forma incipiente, já empreendia uma visão fenomenológica da ciência em *A Morfologia da Paisagem*, texto escrito em 1925.

No entanto, a concepção aludida por Relph parece ser menos inspirada na filosofia fenomenológica do que nas ciências sociais, como constata Gomes (2007, p. 316, 317) – não exatamente em referência à formulação de Relph, mas ao conceito de espaço vivido adotado pela geografia cultural de um modo em geral.⁹ A eventual associação da noção de espaço vivido à fenomenologia, contudo, acarreta uma série de problemas de ordem teórico-metodológica, caso se pretenda permanecer no terreno da objetivação dos fenômenos geográficos.

Por mais que reclame o domínio empírico da experiência concreta, presumindo com isso contemplar, inclusive, o plano intersubjetivo e a relação com o outro, o geógrafo humanista que recorre à redução fenomenológica para sustentar a noção de espaço vivido, impõe, por fim, um recuo a uma “estrutura íntima” de autoconhecimento do sujeito tomado em uma individualidade abstrata. Devemos lembrar que grandes pensadores existencialistas que flertaram com a fenomenologia, como Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, igualmente se investiram de uma certeza, diríamos, ontológica e, no entanto, deram-se conta, tempos depois, do equívoco em que incorreram ao tomá-la por referência metodológica em suas obras iniciais. Embora a concepção de espaço vivido se invista de um teor concreto e intersubjetivo, esta qualidade seria tão somente aparente, pois este conceito deriva, uma vez que se recorra à fenomenologia, do sentido de *lebenswelt* (mundo vivido, em algumas traduções, mundo da vida, em outras) em Husserl: uma análise intencional em cujo seio o sujeito constituinte *recebe as coisas* a partir de sínteses eidéticas passivas anteriores a toda atitude natural, isto é, a qualquer significado objetivo ao nível da representação científica ou do senso comum, e diríamos até mesmo de um domínio *efetivamente vivido*.

Ora, se a redução fenomenológica sugere uma antecipação da apreensão objetiva sob a inferência da atitude natural, visando senão uma objetivação eidética (essencial), não há qualquer possibilidade de que esta postura implique a intersubjetividade como alegam os geógrafos humanistas, já que o desdobramento desta, isto é, o *seu produto* é exatamente a objetividade natural. Fica claro, portanto, que sua *suspensão* através da *redução* almejando, quando muito, uma objetividade essencial implica na anulação da *comunhão* intersubjetiva. A intersubjetividade é um aspecto predominantemente Cultural, pois deriva de *acordos* intersubjetivos entre todos os sujeitos que compartilham um mesmo campo de experiência com o fim de estabelecer um *consenso* objetivo (jamais harmônico) acerca de um ou mais fenômenos. Esta é uma condição sem a qual a vida em sociedade e, em última análise, o espaço *efetivamente vivido* enquanto produto social se inviabilizariam. Assim, não é fortuito o fato de o objeto assumir a forma que melhor atende aos interesses dos grupos dominantes, ainda que como resultado de uma correlação de forças que envolve interesses de múltiplos grupos sociais, e disso se infere o caráter ideológico da intersubjetividade. Por mais que em tese a abordagem humanista e cultural a reclame ao afirmar sua aparente concretude, na prática ela é repetidamente negligenciada por se subestimar o caráter ideológico e principalmente o teor objetivo efetivo (o de nossa vida ordinária) dos fenômenos estudados.

Investido de uma retórica que reclama a concretude do vivido mas que na prática se demonstra abstrata, Werlen (2000, p. 20) utiliza uma citação de Husserl (lamentavelmente sem referência bibliográfica em nossa fonte) segundo a qual o “mundo da vida é [...] o mundo natural – na atitude de estar vivendo naturalmente como sujeitos que permanecem unidos numa função viva com o circuito aberto de outros sujeitos na mesma função”. De onde quer que Werlen tenha extraído tal argumentação, poder-se-ia considerá-la no mínimo descontextualizada do sentido empregado pelo próprio Husserl, para não dizer contraditória, considerando que a ideia de *lebenswelt* é um produto do *último* Husserl (o filósofo falece em 1938). Inúmeras vezes “o pai da fenomenologia”, como comumente é chamado, recomendaria “por entre parêntesis” a atitude natural a fim de entrever uma “gênese do sentido” precedente à representação objetiva-natural. Exatamente esse *último* Husserl que influenciaria Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e muitos outros

⁹ Berdoly e Entrikin (2012, p. 100, 101, 102), por exemplo, preferem recorrer a sociólogos como Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, François Dubet, Alain Touraine, dentre outros a ter que recorrer à fenomenologia. Esse detalhe os permite entreverem um sujeito enredado no lugar, embora se limitem a identificá-lo como um reflexo de uma consciência de si mesmo, tal como ocorrem com os adeptos da fenomenologia.

a perseguirem, cada qual a seu modo,¹⁰ uma ontologia da “gênese do sentido” (uma *epokhé* nos termos de Husserl), abandonada por todos eles tempos depois – não exatamente na forma, mas, principalmente, no conteúdo, no que se refere aos fundamentos fenomenológicos adotados inicialmente.

Embora a consciência seja sempre consciência de algum objeto, como assevera Husserl (2001, p. 51), ela tem de “conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma”, admite o filósofo. Ou seja, o movimento da consciência, que implica sempre ser consciência de algo, consiste, contraditoriamente, em ser um movimento de retorno a si mesma, de *prover* o objeto de um significado sem o qual ele se reduziria à mera coisa. A principal implicação deste modo de apreensão é que o objeto inferido intencionalmente pela consciência se reduz ao significado que o sujeito é capaz de lhe atribuir, como se este tivesse total primazia sobre aquele. Sendo assim, “o vivido dá-se imediatamente com o seu sentido, quando a consciência se volta para ele”, explica Lyotard (1999, p. 52). Um “vivido” que não pode reproduzir-se senão por meio do ato intencional de um sujeito e que, portanto, limita-se a um *reflexo* passivo por parte deste confrontado com um objeto fenomenal.

A atitude fenomenológica supõe, como recomenda Husserl, “por entre parêntesis” todo tipo de representação, anteceder-se a todo tipo de atitude natural, para reter os aspectos invariáveis (a essência) do objeto. Não era intenção do filósofo fazer da redução fenomenológica um método, como insistem seus adeptos. Husserl sempre a considerou um fim, quando muito um meio para atingir a essência enquanto um princípio fundamental e apodítico. Por tratar-se de um “mundo vivido” imediato (e não mediador), sem quaisquer perspectivas de determinações sociais ou de contingência espaço-temporal, o *lebenswelt* alardeado por fenomenólogos e geógrafos humanistas já seria por isso mesmo um aspecto abstrato do real, não fosse o agravante de o sujeito radicar o objeto na consciência como fenômeno ou atitude intencional e aí permanecer como consciência de si ou fonte de autoconhecimento. Restringindo o objeto às suas próprias *limitações*, o sujeito não consegue ir além dos limites que ele mesmo se impôs (para não mencionar novamente o concurso da ideologia neste edifício), instaurando-se com isso uma identidade supostamente plena e direta com o objeto ao “por entre parêntesis” tudo que não for de ordem eidética, ou seja, essencial.

Entretanto, o sujeito só é efetivamente capaz de apreender aparências, e não essências puras, mesmo que as consideremos um conteúdo invariável do objeto, já que mesmo este aspecto, em sua integralidade, estaria reservado a um devir objetivo. O fato é que o sujeito não é capaz de dar conta (de objetivar) da experiência em sua integralidade. Mesmo Tuan (1983, p. 10), uma das maiores referências da geografia humanista, reconhece que o dado apreendido na experiência “não pode ser conhecido em sua essência”. Concorre para esta limitação o teor ideológico implícito na intersubjetividade. Mas ainda que se desconsiderasse esse aspecto “impessoal” da sociabilidade humana, argumentando ser ele uma expressão da atitude natural, o sujeito não poderia esgotar a essência objetiva. Este feito equivaleria a esgotar as potencialidades do próprio sujeito, e disto deriva o teor idealista da atitude fenomenológica. Interromper-se-ia assim, no plano tético da consciência, o próprio fluxo da *história*, muito embora em realidade ela continue em seu curso ininterrupto.¹¹ O conceito de espaço vivido, uma vez que esteja subjacente ao método fenomenológico, não possibilita expressar o caráter criativo e transformador dos sujeitos – subentendendo-se como condição para tanto o desvelamento dos conteúdos indeterminados do real –, não contemplando, por conseguinte, os processos e a história, senão como temporalidade estática presentificada, a temporalidade da gênese de um sentido fenomenal.

Não que os geógrafos humanistas e culturais não recorram deliberadamente à evolução dos fenômenos a que se dedicam investigar. Na verdade o fazem até com apreciável desenvoltura. O

¹⁰ Tratar-se-ia para Heidegger (2004) de depreender, a partir da *epokhé* husserliana, um ser-no-mundo ou *Dasein*; para Sartre (2009), um ser que se motiva no Nada; e para Merleau-Ponty (1999), uma consciência perceptiva ou corpórea.

¹¹ “O problema é que a maneira de conceitualização desse ‘sujeito’ da cultura tem um caráter transistórico e ‘universal’: ela aborda o sujeito em geral, não os sujeitos sociais historicamente determinados, ou linguagens específicas socialmente determinadas. Assim, é incapaz, até aqui, de movimentar suas proposições em geral ao nível da análise histórica concreta” (HALL, 2011, p. 145).

texto de Paul Claval (2004), *A Paisagem dos Geógrafos*, por exemplo, refaz a trajetória histórica do conceito de paisagem de maneira primorosa. Ele conclui, inclusive, que a geografia cultural vem sendo confundida “com a história do povoamento apresentada em um quadro geral naturalista” (ibid., p. 45). Embora não admita com as próprias palavras, poder-se-ia especular acerca do caráter descritivo que aqueles trabalhos subscrevem: uma característica tanto dos relatórios das expedições dos naturalistas do século XIX quanto de significativa parte dos estudos culturais.

Não obstante, no que os geógrafos culturais e humanistas lançam mão da *descrição* fenomenológica, amputam, ironicamente, o que há de mais “essencial” na progressão histórica, tal como ela comparece objetivamente no plano tético-intencional da consciência: a apropriação objetiva sempre crescente dos conteúdos indeterminados do espaço, isto é, aqueles aspectos indiscerníveis do espaço que ainda não assumiram uma *forma* inteligível mas que são potencialmente factíveis de serem objetivados. E isso implica, mais uma vez, em tolher a dimensão criativa dos sujeitos.¹² Uma vez que o vivido fenomenológico se erige com base numa essência putativa das coisas, ou seja, em seus conteúdos invariáveis e não sob seus aspectos empíricos e contingentes, infere-se porque ele não é mais que uma atitude passiva por parte do sujeito. Afinal, quem “vive” de essências?

A impossibilidade de um distanciamento objetivo

Ao recorrerem à fenomenologia como expediente metodológico, os geógrafos humanistas supõem fundamentar uma dada concepção de espaço vivido enquanto domínio geográfico mais afeito à sensibilidade, ao autoconhecimento, à vida pessoal e prática. Mas em termos práticos mesmo, o recurso à fenomenologia permite apreender como sujeito não mais que um indivíduo isolado e abstrato, sem paridade com o grupo, a comunidade ou as classes sociais. A história nos revela que o indivíduo em si mesmo não corrobora transformações significativas no corpo social e, portanto, no espaço, senão como indivíduo concreto, isto é, enredado nos aspectos globais de sua realidade social. Daí porque Monbeig (2004, p. 111) sustenta que a paisagem é um reflexo da civilização, do grupo de dado momento histórico, e não do sujeito tomado como um indivíduo em si mesmo. Silva (1992, p. 111) concorda que “a construção do sujeito demanda o intercâmbio societário e comunitário”. Esta constatação encontra eco nas proposições de Max Sorre, Alfred Hettner, Pierre George, Milton Santos e muitos outros grandes geógrafos acerca do conceito de homem em geografia: o homem das conexões e dos conjuntos (SORRE, 2003, p. 138). Isto não significa que o indivíduo não esteja envolvido em outros horizontes de sociabilidade que não sejam subjacentes aos domínios de participação coletiva, mas sim que tais manifestações também não são tão dispersas e descontínuas como a atitude fenomenológica sugere. “Quando o indivíduo, exercitando o que lhe cabe de liberdade individual, contribui para o movimento social, a práxis individual pode influenciar o movimento do espaço. Sua influência, entretanto, será sempre limitada e subordinada à práxis coletiva”, esclarece Santos (1978, p. 71).

É claro que alguns geógrafos humanistas têm plena clareza destas limitações. Augustin Berque (2004, p 84, 86), um dos maiores representantes dos estudos culturais e humanistas em geografia, reforça reiteradamente que o sujeito implicado nos fenômenos geográficos deve ser o sujeito coletivo, isto é, a sociedade. Buttimer (1980, p. 26), outro grande expoente da geografia cultural, considera que as “o grupo de referência do qual um indivíduo tira os seus valores e as suas normas de conduta ditam-lhe certas aspirações e certas atitudes em relação ao meio”. Sauer (2004, p. 59), por sua vez, sustentava que a paisagem é modelada por um grupo cultural, embora imediatamente, pareça reconsiderar sua posição, atribuindo esse protagonismo à própria cultura.¹³

¹² Foucault (2008, p. 14) escreve que “a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade decomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar de morada”.

¹³ “A paisagem cultural é modelada a partir de uma paisagem natural por um grupo cultural. A cultura é o agente, a área natural é o meio, a paisagem cultural o resultado” (ibid.).

Lamentavelmente, as recomendações de Berque, Buttimer e principalmente a primeira indicação de Sauer parecem não ter sido levadas em consideração por ocasião da investigação de um fenômeno geográfico, qualquer que seja, que permita aludir ao sujeito. A variedade de artigos e monografias que versam sobre a vida cotidiana no âmbito dos estudos culturais parece não identificar o indivíduo implicado num contexto social. Todavia, não é o indivíduo na qualidade de um homem abstrato quem produz o espaço geográfico, senão o indivíduo na qualidade de um homem concreto, tomado em sinergia com os aspectos globais que o constitui como ser social, porquanto enredado numa dialética entre a parte e o todo, entre o visível e o invisível. Tratá-lo como um retorno refletido da consciência, conforme enfatiza o postulado fenomenológico, conduz inevitavelmente a um indivíduo introspectivo e abstrato que não suscita produção social efetiva alguma.

Entretanto, tomar tanto a sociedade quanto a cultura como sujeitos, como supõem Berque, Sauer e em certos aspectos também Buttimer, instaura problemas tão graves quanto permanecer no individualismo característico da atitude fenomenológica. É óbvio que sociedade e cultura, sob a perspectiva de uma determinada escala de análise, assumem um papel ativo do movimento histórico do real, sobretudo se se levar em consideração a noção de sociedade civil (sem querer entrar no mérito desta concepção). Mas, enquanto unidades objetivas universais, sociedade e cultura são também alusivas da elisão dos sujeitos concretos (corporificados), potenciais transformadores das estruturas sociais, como é o caso das classes sociais e outros sujeitos coletivos (o que inclui indivíduos concretos em seus afazeres cotidianos). Logo, esta *ação* não é indiferente ao papel assumido pelo espaço na determinação da própria produção social. Assumir a sociedade ou a cultura como sujeito seria o mesmo que assumir o espaço, objeto de consensos e dissensos em nossa disciplina, igualmente como sujeito, compreendendo neste mesmo movimento as implicações da alienação (das qualidades criativas dos reais sujeitos) em relação a um objeto produzido que toma vida própria.

Benno Werlen parece identificar nesta hipostasiação objetiva um dos entraves para compreender o sujeito em geografia, mas peca por tentar isolá-lo de qualquer paridade com seu objeto, sugerindo inclusive que a geografia se ocupasse de investigar as ações sociais e não mais o espaço. O geógrafo suíço considera que “cada tentativa de alcançar os mundos subjetivo e sociocultural imateriais, de intenções, normas, valores etc. em categorias espaciais é consequentemente reducionista e nega o papel central do sujeito no mundo da modernidade tardia” (WERLEN, 2000, p. 12). Porém, a negação do sujeito decorre não exatamente pela suposição de que o espaço geográfico se limita a um “espaço físico”, como alega o autor, mas principalmente em função da subsunção do espaço como uma categoria universal. Entendemos que Werlen parte da crítica a uma concepção tradicional de espaço, cuja noção de superfície terrestre certamente seria mais alusiva. No que o faz, negligencia o espaço como condicionante da reprodução social, limitando-o a um produto de ações sociais (e subjetivas, como o mesmo faz questão de destacar), demonstrando assim uma incoerência formal que reduz o espaço a um mero domínio continente.

O desembaraço acerca do objetivismo científico e das metanarrativas da modernidade por ocasião da crise do conhecimento em curso fez surgir discursos reclamando o sujeito e a subjetividade nos mais variados campos científicos. Em geografia esse discurso assume, não raro, formas extremadas, qual o caso de Werlen (ibid., p. 21) ao reconhecer que “o sujeito conhecedor e agente deve estar no centro da visão de mundo geográfica contemporânea adequada e [...] não mais o espaço ou as regiões”. Werlen não é um típico geógrafo humanista, alguns preferem rotulá-lo como neokantiano. Isto, porém, não o impede de recorrer aos mesmos fundamentos (a fenomenologia) que os geógrafos humanistas para reclamar uma geografia centrada antes na ação do que no espaço, ou ainda, antes no sujeito do que no objeto, como se fosse suficiente simplesmente inverter a polaridade desta antinomia. Não faltam adeptos daquela linha de estudo que compartilham das mesmas concepções de Werlen no que diz respeito à abertura para uma geografia da ação, qual é o caso de Berdoulay (2002, p. 59 et seq), para quem “a geografia cultural é uma geografia da ação”.

Tal assertiva, no entanto, se remetida menos à ação como um dado objetivo do que a uma manifestação “pura” do sujeito, não mais que inverte a polaridade que a determinação cientificista impunha: de um objetivismo passaríamos a um subjetivismo. O geógrafo, de outro modo, deve ter em conta, como toma nota Gomes (2007, p. 320), “a consciência explícita de seu engajamento pessoal e, portanto, da impossibilidade de um distanciamento ‘objetivo’ com relação ao seu campo de pesquisa”. Um exame do sujeito que pretenda situá-lo em meio à complexidade dos fenômenos geográficos não pode se limitar a um autoconhecimento do mesmo sob pena de subaproveitar os fenômenos em que ele está necessariamente implicado, comprometendo com isso parte significativa do que caracteriza o estudo como uma leitura geográfica do real pela perda de referência ao seu objeto.¹⁴ Embora a subjetividade seja irreduzível à objetividade, como nos explica Lefebvre (2006, p. 55), “o sujeito só se apresenta através do objeto, em termos de objeto”.

Não obstante, Claval (2004, p. 52) afirma que “o geógrafo não estuda mais apenas a paisagem como realidade objetiva. Preocupa-se com a maneira como a paisagem está carregada de sentido, investida de afetividade por aqueles que vivem nela ou a descobrem”. Ao se admitir que o geógrafo não estuda *apenas* o conteúdo objetivo, depreende-se que ele abriu seu leque de possibilidades temáticas, e não que abriu mão da objetividade, como parecem sustentar muitos geógrafos culturais e humanistas (exemplos abundam ao longo deste mesmo texto), ainda que seja impossível fazê-lo. A redução do sentido à afetividade, assim como ao simbólico e ao imaginário, pode acarretar, em última análise, na perda de referência objetiva e comprometer a própria leitura geográfica do fenômeno estudado, já que o sujeito dessas efusões subjetivas tende a perder de vista o objeto que as estimula. O geógrafo francês admite que o impacto das filosofias fenomenológicas estaria na evidência de que “o mundo que o indivíduo percebe jamais é objetivamente dado” (ibid., p. 48). O autor assegura que “é preciso fazer um esforço para retornar às sensações e desconstruir aquilo que nossa educação nos ensinou; então, e só então, é possível, através de uma descrição crítica e minuciosa das sensações, compreender as coisas como elas são e penetrar na sua verdadeira natureza” (ibid.). De fato, porém não há entre sujeito e objeto quem ou o que preceda ou determine o significado: este é, a rigor, auferido no seu irresoluto encontro e sob o concurso do outro, isto é, em meio a um campo intersubjetivo, o que implica que o desvelamento de sentido não seja tão íntimo como se supõe.

Claval (ibid. p. 46) observa ainda que os geógrafos alemães da metade do século XX “foram bloqueados pela ideia de que a paisagem é um objeto, quando deveriam olhá-la como a obra de um sujeito, o povo, que persegue seu destino e marca o espaço segundo modalidades que variam com sua divisão em grandes linhagens”. Interessa ao geógrafo cultural não mais o fenômeno objetivo enquanto tal, mas principalmente as representações dos sujeitos que habitam tais fenômenos. “No momento em que as paisagens deixaram de ser consideradas como realidades objetivas, a maneira como são concebidas pelas populações locais torna-se um tema de estudo apaixonante” (idem, 2001, p. 57). Contudo, por mais que esse discurso nos seduza, parecendo supostamente a saída mais promissora em face dos imbróglis gerados pelo objetivismo e pelas metanarrativas da modernidade, ele, na verdade, instaura uma série de outros problemas. A começar pela controvérsia de paralisar, no plano tético da consciência, o curso dos acontecimentos em decorrência da supressão da objetividade, logo da apropriação progressiva dos conteúdos da realidade total e, em última análise, do caráter criativo e transformador do próprio sujeito, que ficaria assim reduzido a um reflexo abstrato de sua subjetividade.

Ao sobrevalorizar a apreensão íntima e espiritual dos fenômenos, o geógrafo cultural e o humanista comprometem o próprio caráter histórico da paisagem, sua propriedade de ser um palimpsesto de tempos acumulados no espaço, já que o significado atribuído à paisagem se esgota no próprio sujeito. “Seria um engano reduzir – como se faz frequentemente no interior da corrente contemporânea da geografia batizada de ‘humanista’ – este ‘espaço’ do qual a geografia deve tratar

¹⁴ “Se levarmos em conta as praxis individuais ou, melhor dito, as correspondentes a cada indivíduo, encontraríamos uma multiplicidade de objetos de referência. Desse modo, a realidade, o objeto real, pareceria pulverizado, dividido em tantos objetos particulares quantas são as pessoas a quem sua realidade concerne. Em outras palavras, o objeto em si perderia sua realidade e, então, nenhum conhecimento dele como o que ele é, seria possível”. (SANTOS, 2005, p. 129).

a um dado simplesmente subjetivo ou antropológico”, concorda Jean-Marc Besse (2006, p. 87). Se “o desejo de se mostrar objetivo impede de ir ao fundo das coisas”, como alega Claval (2004, p. 48), inclinar para o subjetivismo, como parece propor o autor, só resultaria em ir fundo ao teor metafísico das coisas. Faltaria entrever um mergulho ontológico em que o “ir ao fundo das coisas” ou, ainda, “retornar às coisas mesmas”, para aludir mais uma vez a Husserl (2001, p. 48), o iniciador de toda essa discussão, exprimisse um sentido particular como mediação a um modo de ser do espaço como produção social.

A proposta de Werlen (2000, p. 12) de descentrar o espaço como referência de uma compleição subjetivo-corpórea do sujeito, em favor de uma “perspectiva da ação”, é tão somente derivada de um desapego de qualquer relação concreta que compreenda o sujeito implicado aos fenômenos ou à realidade objetiva. Trata-se de uma tentativa abstrata de entrever o sujeito centrado em si mesmo, com o fim em si mesmo. Destituir o espaço de sua qualidade de objeto geográfico abre precedentes para esvaziar todo e qualquer objeto ou fenômeno de sentido, principalmente porque o espaço é a condição fundamental para a reprodução social, logo também para a contínua objetivação das coisas. Afinal, não restando objetos, o sujeito agiria em *razão* de(o) quê? Uma vez que o sujeito (em tese) torna-se indeferível ao fenômeno objetivo em que (na prática) necessariamente está implicado, restringindo-se ao sentido simbólico emprestado pelo próprio sujeito ao objeto, tem-se consagrado o retorno da consciência a si mesma – esta a principal controvérsia da fenomenologia e dos estudos humanistas e culturais que se pautam nesta corrente filosófica.

Tudo se passa como se o sujeito fosse capaz de produzir um sentido sem que este edifício não fosse em si mesmo objetivo ou, ainda, como se ele fosse portador de uma identidade objetiva harmônica, o que o restringiria a uma entidade passiva, uma imagem refletida de sua própria subjetividade. É como se a história, as relações de poder, as rugosidades do espaço geográfico herdadas da produção social pretérita não lhe dissessem respeito, não tivessem implicações em sua subjetividade. Berdoly e Entrikin (2012, p. 101), por exemplo, estão convencidos que o tema do sujeito em geografia deve estar subordinado à sua reflexividade a um dado objeto, na medida em que “os indivíduos ou os grupos sempre teceram os laços entre identidade e espaço, como refletidos na paisagem” (ibid.). E embora defendam o florescimento do caráter ativo do sujeito (ibid., p. 99, 110), não percebem que o teor subjetivista expresso numa identidade objetiva plenamente refletida concorre para a sua mais completa passividade, já que esta atitude não compreende o desvelamento de novos conteúdos objetivos.

Parecendo concordar com esta assertiva, Werlen (2000, p. 16) considera que “o que uma coisa significa não é mais tomado como uma qualidade da própria coisa, mas sim a ela atribuída, e o conteúdo da atribuição depende em princípio do que o sujeito está fazendo ou quer fazer”. Em contrapartida, Lefebvre (1991, p. 176) argumenta que o pensamento ou qualquer outra manifestação noética do sujeito não imputa um conteúdo às coisas como se essas fossem desde logo vazias de sentido. De outro modo, o sujeito lhes empresta uma forma. Neste caso, o processo de objetivação do qual o sujeito é parte imprescindível, não resta dúvida, seria não muito mais do que a atribuição de uma forma ou aparência provisória à coisa; sem deixar de ser, todavia, um requisito para que a apropriação objetiva do espaço nunca se esgote mediante as efusões subjetivas do sujeito.

A título de conclusão: *innovar para não mudar*

A novidade propalada pelos geógrafos culturais e humanistas parece desligada dos problemas da atualidade. Como nota Santos (2005, p. 128), esses estudos “raramente concluem por fazer proposições concretas e viáveis em vista de uma mudança social que possa assegurar a chegada de uma nova situação. Pode-se dizer que, em sua maioria, eles não ultrapassam o plano dos votos piedosos; ou que seu interesse humano é apenas literário”. Mesmo Claval (2011, p. 221, 239) reconhece que esta abordagem “assemelha-se muito a uma evasão: [...] volta-se para as lembranças de infância e a maneira como modelam a sensibilidade das pessoas; fala-se daquilo que dá charme às paisagens; descobre-se a festa, o espetáculo. Os geógrafos parecem indiferentes aos tormentos da sua época”. O problema parece se aprofundar com o emprego da fenomenologia como expediente

metodológico. Ao por a atitude objetiva ou natural “entre parêntesis”, a atitude fenomenológica tende a ocultar algumas das questões mais cruciais da realidade social, reforçando a pré-disposição de seus signatários em se isentar de questões convenientemente qualificadas como “impessoais”.

A objetividade para a fenomenologia não é a mesma objetividade de nossa vida prático-real, por mais que seus entusiastas aleguem que ela se volta para um mundo vivido. O mundo vivido da fenomenologia não condiz com o “mundo vivido” de homens e mulheres reais em seus afazeres cotidianos. Consiste, antes, na pretensão de abarcar a experiência em sua essência (enquanto forma-conteúdo invariável), sem que, contudo, se viabilize as condições efetivas (teórico-metodológicas e operacionais) para tanto. Por meio da fenomenologia, a experiência socioespacial se reduz a uma busca pelo significado eidético das coisas, como esclarece Serpa (2007, p. 20) ao indicar que com a fenomenologia aplicada ao método geográfico almeja-se “intencionalmente abstrair a historicidade dos fenômenos, visando à explicitação de sua ‘essência’”. E muito embora o autor citado defenda a complementaridade entre fenomenologia e dialética, fica evidente que o caráter introspectivo e anistórico daquela termina por excluí-las mutuamente. Este teor anistórico caracteriza o caráter conservador de parte expressiva dos adeptos da fenomenologia, já que ela não compreende qualquer perspectiva de transformações sociais.

Uma das consequências desta postura é que o lugar, um dos principais conceitos da geografia humanista, limita-se a uma expressão geográfica das manifestações íntimas e subjetivas do sujeito. Na maior parte dos casos, subjacente a sentimentos de afetividade, pertencimento e identidade expressos na leitura de uma obra de arte, na descrição de uma paisagem, na iconografia de um determinado monumento, na simbologia expressa em certas manifestações do sagrado e do profano, no uso específico de determinado utensílio ou artefato, na interpretação de um comportamento cotidiano e muitas outras abordagens. Não que tais efusões subjetivas e estéticas sejam redutoras em si mesmas, mas elas, curiosamente, tendem a uma autonomia em relação ao objeto de que em parte derivam.¹⁵ A noção de “topofilia”, de Tuan (1980), é, neste sentido, uma referência segura da qual não se abre mão: nem mesmo para constatar que o lugar, além dos “laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material” (ibid., p. 107) que conduzem o sujeito à introspecção, também suscita a repulsa, o receio, o desprendimento, o interdito e muitas outras sensações e práticas que o tornam um espaço de contradições e conflitos. Por isso mesmo, o lugar é um modo de ser do espaço cujas identidades se forjam no encontro com as diferenças – e não um domínio identitário harmônico como muitas vezes é descrito a partir dos estudos culturais.

Ao reclamar o significado essencial que a leitura da realidade pela ótica de uma obra literária, pintura, filme, fotografia, um acontecimento cotidiano etc. supostamente proporciona, trai-se o próprio objeto de estudo. Muitos trabalhos não fazem mais que *descrever* uma impressão pessoal e íntima repleta de floreios e verborragias (que mais servem para inflar o próprio ego do autor), sem levar em consideração o sentido contingente que a própria obra de arte, aberta à pluralidade de interpretações, eventualmente desperta. “Quando discutimos a partir de obras de arte, sejam elas pinturas, mapas, fotografias etc., devemos indagar o universo mesmo dessas representações e não nos voltarmos para uma pretensa realidade da qual essas representações se aproximariam ou se afastariam” (GOMES, 2008, p. 194).

A leitura interpretativa da arte ou da vida acarreta sempre uma limitação de significado, sendo tal limitação ainda mais incisiva se não compreendida como uma mediação para uma ulterior e sempre progressiva reapropriação objetiva. Quem poderia esgotar o sentido de uma gravura de Escher, de um filme de David Lynch, de um texto de Kafka ou mesmo do significado auferido por ocasião de uma saudação por um estranho no passeio público? Não somente o significado para seus próprios autores e para os indivíduos que então se cumprimentam, mas também o sentido estimulado em todos aqueles que porventura apreciam essas obras ou experienciam um acontecimento corriqueiro. “O espaço-tempo vivido é, assim, apenas uma mediação. Há que ultrapassar seu significado empírico, para a ideia repor-se como ideia, ou seja, como abstração”, recomenda Silva (2000, p. 16). Abstração para o autor não consiste em reificar o objeto e muito

¹⁵ Lefebvre (2006, p. 25) escreve que “o signo não é senão a representação de uma representação”, ele se desprende das coisas e do conhecer em geral para tornar-se autônomo.

menos tomá-lo como um mero reflexo de ilações subjetivas, e sim depreender que “à coisificação do produto e da mente, opõe-se, como sobredeterminação, a idealização do artefato e do ato. Abstrair é, assim, descoisificar, como ponto de partida do trabalho” (ibid., p. 15).

Porém, os procedimentos metodológicos da geografia humanista e da nova geografia cultural não permitem contemplar esta mediação objetiva. Não somente porque suas abordagens se limitariam a uma impressão individual acerca do fenômeno em apreço, como temos insistido, mas principalmente porque o reduzem a uma *aparência* pretensiosamente essencial que imputa uma identidade plena entre sujeito e objeto. Isto, quando não eleva o primeiro a um estatuto de verdade apodítica, impossibilitando-o contemplar a sempre crescente apropriação objetiva da realidade geográfica. Ainda que uma leitura visasse o autoconhecimento compreendendo, por meio de algum expediente metodológico, um sujeito plenamente *refletido* em algum objeto (uma paisagem, uma obra de arte ou um acontecimento cotidiano), repercutiria numa suspensão do caráter ativo do próprio sujeito. O fenômeno objetivo se restringiria, nesta perspectiva, aos aspectos positivos e formais que o sujeito é capaz de apreender. Tal atitude não é somente insuficiente como também castradora dos sujeitos implicados nos fenômenos geográficos tematizados, pois ela só permite evidenciar um sujeito passivo em posse de alguns poucos aspectos do fenômeno, ainda que os mesmos sejam tomados por essenciais.

Mesmo quando o sujeito é compreendido em termos corpóreos em meio aos procedimentos de investigação da geografia cultural, não é difícil observar que ele é sempre constrangido pelas limitações de sua própria apreensão perceptiva. Ele é reduzido, tanto quanto o objeto, ao sentido auferido no ato intencional, inclinando-se assim para um teor idealista que subsume tudo quanto é passível de objetivação a um subjetivismo. Werlen (2000, p. 11), por exemplo, reconhece que “com a experiência de todo o caráter espacial do nosso próprio corpo, também descobrimos a espacialidade das coisas. A constituição do mundo material e do ‘espaço’ é assim ligada como o ‘eu’ que experimenta, se move e age”. Com base na fenomenologia de Schutz, Werlen sustenta que o corpo permite uma “ligação funcional” entre as estruturas da consciência e as do mundo exterior. Porém, esta experiência não suscita tão somente uma experiência do “eu”, pois ela é obrigatoriamente remetida à experiência do “outro” implicando o plano da intersubjetividade como uma teia de cumplicidades ideológicas. Além disso, não é somente uma “ligação funcional” que implica na forma abstraída da intencionalidade em jogo, mas sobretudo o “sentido” então depreendido. E embora Werlen reconheça em alguma medida o papel da intersubjetividade, encara-a como se fosse um momento à parte de um “eu” corpóreo que assume uma “função” na trama da espacialidade, porquanto a sistematiza segundo um mundo social igualmente à parte de um mundo subjetivo e de um mundo físico (ibid. p. 12).

Para todos os efeitos, sujeito e objeto são entidades inseparáveis, um não existe sem o outro, o que não os tornam redutíveis entre si de maneira que se pudesse imputar uma identidade plena entre ambos, pois a experiência que instaura esta reciprocidade é inesgotável, isto é, somos incapazes, enquanto sujeitos, de esgotar o seu conteúdo. Negligenciar este *descompasso* põe a perder toda diferença e, junto com ela, o movimento histórico que autoriza a agregação sucessiva e consequente de novas formas aos conteúdos do real geográfico. Uma apreciação do sujeito implicado nos fenômenos objetivos que se pretenda realmente *inovadora*, deveria minimamente entrever as condições de desvelamento dos conteúdos reificados (tornados coisas) na experiência, de maneira a compreender o sujeito como um agente criativo e transformador das condições concretas de sua existência. Silva (1992, p. 112) ressalta, a propósito, que “a construção do sujeito implica na rejeição da sujeição que, não obstante, é parte do cotidiano consentindo enquanto reconhecimento institucional em sua legalidade e legitimidade. Daí que a liberdade passe a independe das restrições do objeto, que pode/deve ser (re)construído”. Poder-se-ia identificar, neste sentido, uma apropriação objetiva dos conteúdos do real a partir da experiência, no interior da qual uma parcela específica dos conteúdos ganha uma forma objetiva deixando para a posteridade todo o conteúdo sobressalente e informe, sobretudo aqueles reificados por uma dada ordem de valores hegemônicos.

Tudo parece indicar que a *novidade* alardeada por geógrafos culturais e humanistas não passa de retórica, mais do mesmo: trata-se de *innovar* para nada *mudar*. Seus procedimentos de

investigação não permitem ir além de uma apropriação objetiva positiva, isto é, limita-se ao fenômeno tal como se convencionou apresentá-lo; sendo o sujeito deste edifício não mais que uma imagem refletida de si mesmo, já que limita o objeto apreendido às suas próprias efusões subjetivas – como se houvesse alguma novidade em sustentar uma abstratividade que os filósofos empreendem há séculos, em que pese a noção de “consciência de si”.¹⁶ E embora argumentem que esses *aspectos* privilegiados em seus estudos conduzem ao que há de essencial no objeto, os mesmos não se atêm ao fato de que a essência, tal como objetivamente a apreendemos, é uma aparência provisória. Tais procedimentos não autorizam, portanto, compreender o que o espaço oferece *a mais* como possibilidade de apreensão objetiva, ou seja, o desvelamento de alguns conteúdos então informes e indeterminados da realidade geográfica à guisa de uma problematização do caráter criativo do sujeito. É esta progressão objetiva sempre crescente que falta à atitude fenomenológica alardeada pela geografia humanista, assim como é ela que poderia conferir alguma *novidade* aos estudos culturais.

Referências Bibliográficas

- BERDOULAY, Vicent. Sujeto y Acción em la Geografía Cultural: el cambio sin concluir. **Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles**. Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, nº. 34, pp. 51-61, 2002.
- _____; ENTRIKIN, Nicholas. Lugar e Sujeito: perspectivas teóricas. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia (Orgs.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.
- BESSE, Jean-Marc. **Ver a Terra**: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BUTTNER, Anne; SEAMON, David. **The Human Experience of Space and Place**. Londres: Croom Helm, 1980.
- CLAVAL, Paul. O Papel da Nova Geografia Cultural na Compreensão da Ação Humana. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- _____. A Paisagem dos Geógrafos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagens, Textos e Identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.
- _____. **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Temas e Caminhos da Geografia Cultural: uma breve reflexão. In: _____.; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Temas e Caminhos da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- COSGROVE, Denis. **Social Formation and Symbolic Landscape**. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998.
- _____. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.
- _____. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- DUNCAN, James. A Paisagem como Sistema de Criação de Signos. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagens, Textos e Identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

¹⁶ Uma crítica mais fina e conciliadora, porém não menos ácida, foi feita por Jameson (2005, p. 148), para quem “a palpável contradição entre a exigência absoluta de novidade e a inevitável repetição – o eterno retorno – do mesmo gesto de inovação, sempre e sempre novamente, não [necessariamente] desqualifica a caracterização, antes empresta a ela um feitiço hipnótico para sempre fascinante e perturbador”.

- GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. Cenários para a Geografia: sobre a espacialidade das imagens e suas significações. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Espaço e Cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.
- _____. Que espaço pode haver para uma geografia cultural? Elementos para uma reflexão sobre a relação entre o cultural e o geográfico. In: LEMOS, M. I. G.; GALVANI, E. (orgs.). **Geografia, Tradições e Perspectivas: interdisciplinaridade, meio ambiente e representações**. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (parte I). 13^a ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HOLZER, Werther. **Um Estudo Fenomenológico da Paisagem e do Lugar: a crônica dos viajantes no Brasil no século XVI**. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - Departamento de Geografia, São Paulo, 1998.
- _____. Nossos Clássicos - Carl Sauer (1889-1975). **GEOgraphia**. Niterói: PP GEO/UFF, ano II, n.º. 4, pp. 135-136, 2000.
- _____. O Método Fenomenológico: humanismo e a construção de uma nova geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Temas e Caminhos da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- _____. A Geografia Fenomenológica de Eric Dardel. In: DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza e realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.
- JAMESON, Fredric. **Modernidade Singular: ensaio sobre a ontologia do presente**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- LEFEBVRE, Henri. **Lógica Formal / Lógica Dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- _____. **La Presencia y la Ausencia: contribución a la teoría de las representaciones**. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LYOTARD, Jean-François. **A Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MONBEIG, Pierre. A Paisagem, Espelho de uma Civilização. **GEOgraphia**, Niterói: PP GEO/UFF, ano VI, n.º. 11, pp. 109-117, 2004.
- RELPH, Edward. **Place and Placenessless**. London: Pion, 1976.
- SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova: da crítica da geografia a geografia crítica**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1978.
- _____. Para que a Geografia mude sem ficar a mesma coisa. **Revista RA'E GA**. Curitiba: Editora UFPR, n.º. 9, pp. 125-134, 2005.
- SARTRE, Jean Paul. **O Ser e o Nada: ensaios de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SAUER, Carl O. A Morfologia da Paisagem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.
- SERPA, Angelo. Parâmetros para a Construção de uma Crítica Dialético-fenomenológica da Paisagem Contemporânea. **Revista Formação**. São Paulo: Editora UNESP, n.º. 14, vol. 2, 2007.
- SILVA, Armando Corrêa da. Sujeito e Objeto e os problemas da análise. **Boletim Paulista de Geografia**. São Paulo: AGB, n.º. 71, pp. 105-112, 1992.
- _____. A Aparência, o Ser e a Forma (Geografia e Método). **GEOgraphia**, Niterói: PP GEO/UFF, ano II, n.º. 3, pp. 7-25, 2000.
- TUAN, Yi-Fu. Geography, Phenomenology and the Study of Human Nature. **The Canadian Geographer**. vol. XV, n.º. 3, pp. 181-193, 1971.
- _____. **Topofilia: um estudo da percepção e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

_____. **Espaço e Lugar:** a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

WERLEN, Benno. Regionalismo e Sociedade Política. **GEOgraphia**. Niterói: PPGEU/UFF, ano II, nº. 4, pp. 7-25, 2000.