

METAFENOMENOLOGIA DA ALTERIDADE: POR UMA SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DA PESQUISA GEOGRÁFICA

Metaphenomenology of alterity: for an ethical signification of geographical research

Jamille da Silva Lima¹

RESUMO

A estrutura gnosiológica e ontológica que norteia a Geografia e as ciências de modo geral, submete a realidade à condição de objeto. A inteligibilidade é dada a partir de um acordo dos diferentes, um e outro, os quais se tornam significações reunidas na unidade de um tema. Este modo é correlativo ao sujeito-consciência, que pressupõe uma realidade acessível ao conhecimento, passível de re-presentação. Neste artigo, propomos tensionar este caminho da significação dos fenômenos, a partir do imperativo ético de Emmanuel Lévinas, enquanto abertura à metafenomenologia da alteridade. Este desafio evita uma Geografia que cifra e significa a realidade a partir de um pretensioso esforço de universalidade, ao tempo que propõe uma relação de afecção hiperbólica com os interlocutores da pesquisa, no âmbito do movimento um-para-outro levinasiano, incitando uma ética que dá relevo ao sentido frente ao sem-sentido.

Palavras-chave: Imagens. Escrita. Colonialidade. Epistemologia da Geografia.

ABSTRACT

The gnosiological and ontological structure that guides Geography and sciences in general submits reality to the condition of object. The intelligibility is given from an agreement of the different, one and the other, which become significations gathered in the unity of a theme, analogue to the subject-consciousness, which presupposes a reality accessible to knowledge, susceptible to re-presentation. Our proposal here is to tension this phenomena signification path based on the ethical imperative of Emmanuel Lévinas, understanding it as an opening to the metaphenomenology of alterity. This challenge avoids a Geography that encodes and signifies reality from a pretentious effort of universality, while proposing a relationship of hyperbolic affectation with the research interlocutors within the scope of the Levinasian one-to-other movement and inciting an ethics that gives relevance to the sense in the face of the meaningless..

Keywords: Images. Writing. Coloniality. Epistemology of Geography.

¹ Professora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus IV*, Jacobina. jaslima@uneb.br.
✉ Avenida Antonio Brandão, 2365, Catuaba, Jacobina, BA. 44700-000.

INTRODUÇÃO

Um dos desafios postos à pesquisa geográfica que busca caminhos fenomenológicos é lidar com a alteridade, sobretudo no contexto dos debates referentes à identidade e ao lugar. Se podemos dizer que as questões da identidade permeiam a geografia cultural e humanista desde suas heranças na geografia clássica (LE BOSSÉ, 2004), talvez uma das necessidades prementes deste início de século seja ouvir a alteridade em sua radicalidade. Isto perpassa uma articulação entre ética, epistemologia e ontologia, a qual produz reverberações na pesquisa e no modo de fazer geográfico.

Em parte, a própria estrutura gnosiológica e ontológica que norteia a Geografia e as ciências de modo geral, submete a realidade à condição de objeto, mesmo quando apresentada na condição sujeito (segundo relação estrita com a tradição cartesiana). A inteligibilidade se constitui a partir de um acordo dos diferentes, um e outro, os quais se tornam significações reunidas na unidade de um tema. Este modo é correlativo ao sujeito-consciência, que pressupõe uma realidade acessível ao conhecimento, passível de re-presentação.

O pensamento ocidental tem se deparado com o desafio de lidar com as articulações entre conhecimento e vida. Seja nos debates da cena francesa da filosofia do século XX (pós-estruturalismo, filosofias da diferença), seja na fenomenologia, a crise do testemunho (VATTIMO, 1988) nos desafia a repensar o sentido do sujeito para além de sua constituição moderna. Na geografia, uma perspectiva fenomenológica existencial tem se esforçado nesta direção, dando centralidade à experiência. Tomando a relação pesquisador-pesquisados para além da clássica relação sujeito-objeto, consideram a situação de pesquisa como o encontro de seres-no-mundo em relação, como co-existentes e com-viventes. “Há um movimento hermenêutico contínuo, o qual situa corpos-no-mundo voltado para o sentido de desvelamento dos fenômenos” (LIMA, 2019a, p. 20).

Esta perspectiva, marcadamente ontológica, no entanto, ainda se apresenta atrelada até certo ponto com a consciência. O movimento que buscamos neste artigo toma outro caminho na tradição fenomenológica: o da ética da alteridade de Emanuel Lévinas (1905-1995). Nesta, o Outro é incognoscível e anterior à consciência, à epistemologia, à ontologia e à própria ciência. Nela a pesquisa se realiza em resposta à alteridade, a uma convocação de natureza ética, na qual o Outro desloca e provoca o desembriagamento do eu (deslocando o pesquisador), exercendo assim um papel de docência.

Tomar este caminho apresenta o insondável desafio de construção de uma investigação em Geografia que tenha na ética não um procedimento metodológico, mas um imperativo da relação com o Outro. Isso significa, entre outras coisas, que o tema e a pesquisa geográfica são respostas a esta convocatória, expressão da urdidura que se fez na relação com esse Outro

Neste artigo, propomos tensionar o caminho da significação dos fenômenos, a partir do imperativo ético de Lévinas, enquanto abertura à metafenomenologia da alteridade. Este desafio passa pelo traumatismo egológico necessário a uma ética da alteridade e suas consequências para uma pesquisa geográfica, evitando uma Geografia que cifra e significa a realidade a partir de um pretencioso esforço de universalidade, ao tempo que propõe uma relação de afecção hiperbólica com os interlocutores da pesquisa, no movimento do um-para-outro levinasiano, incitando uma ética que dá relevo ao sentido frente ao sem-sentido.

METAFENOMENOLOGIA COMO RESPOSTA ÉTICA À COLONIALIDADE

Lévinas foi um filósofo judeu que repensou a fenomenologia e a metafísica, acentuadamente, a partir da sua experiência com o hitlerismo, o qual impôs uma clandestinidade, o cárcere e o triste

privilegio de ter sobrevivido à violência da guerra. A solicitude das vítimas (incluindo muitos dos seus familiares) que morreram ecoando um grito mudo, o conduziu a tensionar a filosofia e a ciência ocidentais, fugindo da anfibologia do ente e do ser em favor de uma radicalização da alteridade. Sua crítica à circularidade viciosa do si mesmo fundamentou a Filosofia da Libertação na América Latina por volta da década de 1970, notadamente na figura de Enrique Dussel (2011; 2015) que, ao seu modo, combateu a asfixia dos conhecimentos situados, valorizando-os e opondo-se à universalidade de um conhecimento alienígena.

Um pensamento que seja desde a América Latina passa a ocupar diferentes grupos de intelectuais, por vezes com posições que rivalizam entre si, a exemplo da diferenciação que o Grupo Modernidade/Colonialidade almeja quando propõe transformar a descolonialidade (um pensamento europeu que está mais próximo do pós-colonialismo, ou seja, do pensamento após as guerras de autonomia dos países africanos) em decolonialidade, sem o "s", para expressar um posicionamento diferente, para eles, mais radicalmente latino-americano (BALLESTRIN, 2013).

Nos aproximamos destes movimentos sem, no entanto, formalizar uma adesão. Entendemos que sua crítica e oposição à colonialidade como face da modernidade é pertinente e necessária, assim como a necessidade de um conhecimento que emergja de nossa condição histórica e geográfica. Em vista disso, utilizamos os termos descolonial e descolonialidade de uma forma mais aberta, referindo-se, em conjunto, a esta tendência do pensamento contemporâneo mesmo que utilizemos autores com posicionamentos, neste quesito, distintos.

Retemos do movimento a crítica à colonialidade como pano de fundo de uma geografia que subverta o totalitarismo de reiteração do si mesmo. Nos desafiamos por uma fenomenologia que se preste a

um movimento de traumatismo do solipsismo do eu e de acolhimento do Outro. Não um movimento de busca de uma raiz anterior, de uma identidade mais original, no sentido essencialista tão veementemente combatido. Antes, um sentido geográfico da identidade que tenha como base a desnuclearização do nó substancial do eu formado no Mesmo, mediante uma intimação indeclinável da própria alteridade.

Investigar esse sentido geográfico implica romper as molduras da esfera ontológica, pois não se trata de um círculo hermenêutico fechado no qual o ser se desvela no ente e este se verbaliza no seu ser. Não ignoramos a ontologia, embora ela esteja frequentemente associada ao psiquismo da guerra, sobretudo, no bojo das críticas à totalização do ser, oriundas do pensamento levinasiano e descolonial latinoamericano. No entanto, primamos pela ética, fundada em resposta a uma alteridade. O outro não se dispõe como conteúdo acessível, aberto ao desvelamento. A significância se dá pelo retorno do sem-sentido, ou seja, do incompreensível. O próprio sentido exige seu transbordamento, ou a própria inversão do sentido em sem-sentido, pois do contrário, a radicalização do para-outro (alteridade) necessária para romper a tautologia da identidade, se dissolveria em para si (LANNON, 1990; FABRI, 2008).

Para tanto, tensionados pela ousadia do movimento do pensamento levinasiano, recorreremos à fenomenologia, mas nos desprendemos dela também dela, para possibilitar um devir em que a substancialidade da percepção seja desestabilizada. Paradoxalmente, esse movimento não consiste no abandono da fenomenologia, mas na sua genuína fidelidade, como tem insistido Sebbah (2009) ao interpretar a proposta de Lévinas em defesa da intermitência da fenomenologia e da reivindicação da metafísica.

Buscando marcar essa particularidade do sentido ético que conforma a significação do um-para-o-outro, optamos pela designação

metafenomenologia, utilizada pelo filósofo da desconstrução Jacques Derrida em uma de suas publicações muito difundida sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas, “Violência e metafísica” (DERRIDA, 2014). O prefixo “meta” almeja dar ênfase à transgressão da fenomenalidade, à metafísica expressa pela transcendência que gravita em torno da ideia de infinito. Ele diz sobre a necessidade de resguardar a distância apesar de toda proximidade dada pela inquietação de acolhimento do Outro, pois somente assim é possível a radicalidade da alteridade: o Outro permanecendo exterioridade absoluta, não como referência teológica, mas de modo a não o reduzir ao imperialismo do Mesmo.

Este posicionamento exige mudanças na própria forma de fazer uma investigação geográfica ou, mais profundamente, no endereçamento de uma reflexão no âmbito da ciência geográfica. Em que se pese as diferenças entre um pensamento filosófico e uma investigação científica, a radicalidade da alteridade colocada por Lévinas traz implicações éticas fundamentais à perspectiva fenomenológica na Geografia.

O Outro, no entanto, não está limitado ao homem, como na filosofia levinasiana. Em nossa perspectiva, o rio, a mata, os animais e as montanhas constituem uma alteridade para além do humano. Esta concepção de alteridade, partilhada pelo povo Payayá e outros povos indígenas de Aby Ayla (LIMA, 2019b), nos aproxima do pensamento ambiental latino americano, especialmente por meio do sociólogo mexicano Enrique Leff, que se apoiou em Lévinas para refutar a transcendência como relação da consciência e o pensamento enquanto real imanente, argumentando uma ética para além do ser, na qual o absolutamente Outro é o ambiente. Em “Epistemologia ambiental” (LEFF, 2007) o ambiente é considerado para além da ontologia, como “outro modo que ser” levinasiano no movimento de desconstrução da racionalidade do mundo.

O passado não se reduz à consciência no sentido ético aqui empregado, pois este não é correlato de um tempo sincronizável mediante a memória e a história. A transcendência e a diacronia se fazem, paradoxalmente, tematização, uso do verbo ser e sincronização. Entretanto, não entendemos se tratar da repetição de uma ontologia, apesar de não negarmos a condição ontológica. Reconhecemos esse limbo, mas é justamente a situacionalidade, e, portanto, a história, a historicidade e a geograficidade que contribuirão para contrapor a universalidade.

A situacionalidade faz parte da ontologia, da esfera do Dito, pois é manifestação do conhecimento, no entanto, essa tensão conformada diz também sobre o ético no ontológico, subvertendo-o, repercutindo uma ambiguidade. Nesta, simultaneamente, o discurso científico e a situação investigada estão localizados no tempo sincrônico e reminescente, bem como no tempo diacrônico irreduzível à consciência.

O DESAFIO DE IR ALÉM DA ONTOLOGIA E A PROBLEMÁTICA PARA A CIÊNCIA

Em um de seus textos posteriores, intitulado “Do uno ao outro. Transcendência e tempo” (1983/1989), Lévinas (2010a) expõe o temor de usurpação dos lugares pertencentes aos oprimidos ou aos reduzidos à fome, tais como os exilados, os mortos, os despojados, os excluídos e os repelidos. Reverberando o físico, matemático e filósofo Blaise Pascal, ele afirma que o “Meu lugar ao sol” é “o começo e a imagem da usurpação de toda a terra” (LÉVINAS, 2010a, p. 173). Para evitar o risco de cometer tamanha violência e garantir a sociabilidade, Lévinas acaba por defender o não-lugar ou o fora do lugar. Trata-se de uma obsessão enquanto responsabilidade por Outrem, uma inquietação constante, que farpeia a razão de um qualquer “aqui”.

Esse caminhar pode arejar a perspectiva existencial de lugar na Geografia, ainda muito associada à consciência. Entretanto, ele pode obstaculizar a ciência, em especial o fazer geográfico. O movimento de Lévinas em defesa do não-lugar e do caráter transitório do lugar envolve a tarefa primeira de um *autrement qu'être*. Este neologismo, tal como outros apresentados ao longo da obra “De outro modo que ser ou para lá da essência” (LÉVINAS, 2011) não expressa somente a impossibilidade de sua tradução como “outro modo de ser”. Ele implica uma ética que põe em questão a própria ciência.

Lévinas considera secundária toda a estrutura gnosiológica e ontológica que norteia a ciência. “As significações não tiram a sua significância nem do conhecer nem da sua condição de conhecidas” (LÉVINAS, 2011, p. 88). Quando a realidade é objeto do conhecimento, ela ganha significação, porém perde seu sentido, que se esvai na dissipação ou na dissimulação da luz reduzida à sua manifestação.

Nesse percurso, o autor substitui a anfibologia do ser e do ente pelo par Dizer-Dito, situando no campo do Dito o conhecimento e, portanto, a ciência. Ele argumenta que o Dito trai sempre o Dizer, conferindo à ciência um papel acentuadamente embaraçoso. Para ele, tradicionalmente, a inteligibilidade remonta a um acordo dos diferentes, um e outro, por meio do qual entram em significação ou se tornam significações reunidos na unidade de um tema. Este modo da inteligibilidade é correlativo ao sujeito-consciência, que pela reminiscência é re-presentação, pois coagula a fluência do tempo, favorecendo novamente a reunião dos diferentes em presente e em presença.

Em defesa do outro modo que ser, Lévinas (2011) propõe uma outra significação, sustentada na proximidade do um-para-o-outro. Esta não deriva de nenhuma iniciativa do sujeito, não implica em

presença dos termos, nem tampouco se reduz a uma vizinhança no espaço geométrico. A proximidade não aflui em síntese, em coincidência, ou em uma qualquer reunião na unidade de um tema. O filósofo a relaciona a uma arritmia no tempo ou razão anárquica, dada sua impossibilidade de ser traduzida na simultaneidade do Dito. Na condição de independente de qualquer deliberação do sujeito pensante, a proximidade ou a significação, se faz diacronia inenarrável e irreduzível a sincronização de um registro escrito no qual se apresenta resultados de pesquisa.

A significação levinasiana contrasta com todo o sentido posto em função do ser e da consciência. Não somos nós que por uma peripécia da intencionalidade, doamos sentidos a uma qualquer relação, ela mesmo, recusando qualquer apreensão, é a significação. Longe de uma conjunção ontológica de satisfação, a significação é assim dada na comunicação, na qual o Eu não espera reconhecimento do Outro e nem aparece a si, pois na sua vulnerabilidade e exposição incorre o trauma da subjetividade quízilenta e a realização do Outro-no-Mesmo, sem, contudo, aliená-lo.

O despojamento do Eu e a recorrência aquém de si são movimentos descolonizadores no debate sobre a identidade e a alteridade. Eles subvertem toda a atividade de intelecção da realidade. Porém, ao reconhecê-los na diacronia temporal e no para além do aparecer no mundo, Lévinas questiona a inteligibilidade científica, especialmente no âmbito da historiografia e da situacionalidade que orienta o pensar geográfico.

Como realizar uma pesquisa de intento descolonial sem nos fundamentarmos em um horizonte aclarado no contexto têmporo-espacial? A princípio, poderíamos indicar a significância da relação de alteridade do um-para-o-outro descrita por Lévinas, mas por aí já implica se encontrar em situação, à medida que enquanto cientistas

nos abrimos a um presente, a um *logos*, a uma re-presentation. Esse exercício nos leva irremediavelmente a uma tematização, o que fere a radicalidade do Outro, pois ele é irreduzível ao tema. Mesmo que a significação se realize no “para lá” da essência ou do aparecer, como sugere Lévinas (2011), o filósofo destaca que ao interpelarmos essa significação por meio do *logos* a tornamos imanência, e novamente, a domesticamos mediante uma tematização.

Entretanto, o desafio posto pela filosofia levinasiana não se propõe a ignorar uma das lições da fenomenologia husserliana, a noção de situação, a qual é retomada pelo próprio Lévinas (1997a) para descrever os horizontes implicados na intencionalidade. A situação anuncia a presença junto às coisas, no entanto, para subverter a colonialidade, não podemos entender esta presença no âmbito da filosofia imperialista do ser.

Toda essa inquietação e crítica apresentada pelo filósofo francobelga não é para afirmar que a experiência é constituída de elementos isolados em um espaço euclidiano, como se nele pudéssemos visualizar e separar cada variável para, por fim, significá-la por si. É preciso uma escuta sensível à situação que fala, embora por meio dela também devamos assumir que não iremos exaurir suas possibilidades semânticas. E esta impossibilidade é que nos permite tensionar a própria pretensão de totalidade do Dito.

É justamente nesse desafio que devemos nos lançar, propondo-se a uma geografia que, se é ciência, é uma outra que não aquela comprometida com o projeto ontológico da colonialidade. Se é ciência, abre-se ao imperativo ético e à radicalidade desta metafenomenologia da alteridade, buscando não eliminar o Dito, mas tensioná-lo até dobrá-lo, fissurá-lo, fazê-lo estremecer. O desafio posto por uma geografia orientada pela filosofia de Lévinas, portanto, implica assumir uma tarefa que pode se dar incompleta, mas que, não por isso, deve ser evitada ou contornada.

GEOGRAFIA E METAFENOMENOLOGIA

Neste item, buscamos desdobrar as consequências desta perspectiva metafenomenológica para a pesquisa em Geografia. Alguns dos aspectos levantados podem já ser encontrados, embora de forma dispersa, em debates de diferentes abordagens. No entanto, ainda carece de uma atenção mais detida e ampliada da Geografia Humanista e Cultural, sobretudo no que se refere às perspectivas fenomenológicas e ontológicas.

Mesmo reconhecendo a amplitude dos temas e campos necessários a esta discussão, nos concentraremos neste momento em desdobrar, a partir da alteração do sentido da relação com o Outro, em situação de pesquisa, as consequências para nossa atitude enquanto pesquisadores, o sentido das fotografias e a ética do escrever.

O Outro em situação de pesquisa

Os estudos em Geografia Humanista e Cultural têm como marca uma aproximação com as experiências, a existência e as vivências de pessoas e comunidades. Possuem, de certa forma, uma aproximação com os estudos da Geografia Clássica, com forte ênfase em trabalhos de campo e, a partir da fenomenologia, uma valorização da perspectiva dos que vivem os ambientes e lugares em suas relações de geograficidade (DARDEL, 2011; TUAN, 2013; HOLZER, 2016).

Estes estudos ocupam-se, de certa forma, com a narrativa, ou o testemunho, que lida com a tensão entre o Dito e o Dizer, conforme tensiona Lévinas (2011). O Dito, como objetivação externalizada e o Dizer como verbalidade inapreensível. Neste sentido, estar em campo e colocar-se na relação de alteridade com Outrem é a principal ação de pesquisa que buscamos ao almejar a proximidade sensível com Outro geográfico.

As narrativas compartilhadas precisam ser consideradas para além de sua sincronia como uma unidade de sentido. Seja no âmbito da historicidade ou da própria identidade, como referência a si, a narrativa não é apenas sentido: deve dar vazão ao sem-sentido do Dizer que se move na verbalidade. Isso não elimina a sinopse, a qual se faz presente na narratividade de grupos ou pessoas que, de certa forma, buscam oferecer uma unidade da narrativa, ordenando e reunindo atos e estados que chegam à consciência. A intencionalidade narradora é essencial ao pensamento, por sua vez entendido como identificação e tematização (LÉVINAS, 1997b). Atribuir uma significação à dispersão temporal dos acontecimentos, identificando um tema pela narração, é próprio da intencionalidade narradora.

Esta intencionalidade narradora, no entanto, não justifica o recurso ao passado, por meio de lembranças, visando à retrodição. Como destacado por Bergson (2006), boa parte de nossas lembranças se referem a acontecimentos de nossa vida, circunscritos no tempo e que não se repetirão. A questão é não tomar as narrativas pelo que não são – uma cronologia objetiva que expressa verdade – compreendendo seu papel fabulador de constituição de identidades, com suas omissões, esquecimentos, escolhas e intencionalidades. As relações espaço-tempo, verbalizadas por eles, são recordações tomadas da situação concreta da memória viva, ou seja, enquanto recordação modificada pelo presente, do contrário, como afirma Lévinas (1997c), a recordação é uma abstração.

Isso nos leva a radicalidade hiperbólica do face-a-face, do estar diante do Outro. Em que medida é possível este estar-com, no limite entre identidade e alteridade? “A relação entre o *logos* universal e as diferenças culturais se tece a partir da responsabilidade do **um** pelo **outro**” (FABRI, 2007, p. 25, destaques no original). Esta é a direção da fenomenologia levinasiana, que põe em questão as ciências

monológicas e a liberdade irrestrita de um eu transcendental. Para tanto, são necessários dois movimentos concomitantes e interdependentes: a) dessubstancialização da consciência e do ser; e b) redução intersubjetiva. Ambos movimentos são peculiares ao pensamento levinasiano e têm atraído uma celeuma sobre a radicalidade que eles encerram, sendo por isso, criticados por traição da fenomenologia.

A dessubstancialização é uma reinterpretação da *epoché* husserliana (redução eidética), que indicava a necessidade de suspensão do juízo como um momento metodológico, tendo em vista evitar decisões unilaterais. Para Lévinas, a *epoché* consiste em ir além das aparências, desestabilizando o aparecer, e conseqüentemente impedindo-lhe que se petrifique enquanto substância (SEBBAH, 2009). Neste caso, é preciso arrancar-se às descrições, pois elas são uma forma do aparecer. Isto, porém, não significa negá-las, e nem tampouco sinalizar qualquer limitação do visível, conforme já destacamos.

A necessidade de ir além do aparecer, inclusive para a realização da hermenêutica, não é uma etapa em uma sucessão linear, como procedimento metodológico ou técnica, mas é um princípio fundamental da fenomenologia levinasiana, que possibilita explodir o ser, evitando seu imobilismo. Entretanto, desocultar ou interromper o aparecer não é lançar-se em direção ao caminho teológico ou fazer uma metafísica especulativa em que a realidade humana seja, de acordo com Fabri (2007), compreendida como manifestação da estrutura do Ser e da Ideia. Paradoxalmente, exceder a fenomenalidade, na qual se constata a coincidência entre ser e aparecer, é alcançar a fenomenologia, porque rigorosamente é a própria possibilidade de reviravolta do ser e do aparecer (SEBBAH, 2009), a condição da significação.

A metafenomenologia de Lévinas nos provoca a considerar as condições de significação em um movimento radical da fenomenalidade em que não é apenas pela coerência narrativa que se dá a constituição ou manifestação do sentido. A condição da significação depende também da evasão e de um movimento que acolha ou abra a possibilidade também do sem-sentido. Trata-se do para-além da essência que, em sua proposta ética, almeja mais do que a compreensão, mas um entrelaçamento inalienável na alteridade.

Em vista disso, as descrições são necessárias como ponto de partida, mas sua hermenêutica não se dá sem uma situação hiperbólica, na qual por um certo ceticismo a interrupção do aparente leva ao renascimento ou à continuidade da fenomenologia. A tensão entre “[...] o Mundo em que aparecem os entes” *versus* “a necessidade de interromper o reino do ente em que soçobra o aparecer, já atraído por aquilo que leva ao aparecer: o ente” (SEBBAH, 2009, p. 128) é constituinte da fenomenologia. A intermitência da fenomenologia é uma característica fundamental, condição que permite o continuar fenomenológico.

O ato de pensar coincide com o esforço sempre recomeçado de lançar a fenomenologia no paradoxo de descrever, precisamente, aquilo que não se mostra ou resiste a todo aparecer. A alteridade irreduzível do outro põe em xeque toda pretensão de clareza do fenômeno. Paradoxo de uma fenomenologia que consiste em descrever sua interrupção ou seu próprio questionamento (FABRI, 2007, p. 69).

O Outro não pode ser emoldurado como petrificação do aparecido. Isso seria uma traição da fenomenologia do aparecer. O Outro deve escapar ao aparecer, o que não significa que seja como substância invisível devido a uma deficiência da visibilidade, mas que sua vibração desestabilizadora, não somente recusa seu confinamento, mas

possibilita sua existência como movimento que não se deixa apreender. Sua deformação não significa ausência de formas, ou mesmo informe, mas a força vital que lhe dá a vida: rosto levinasiano.

O conceito de rosto proposto pela filosofia de Lévinas expressa a significância desse movimento de dessubstancialização, pois rosto rompe incessantemente as formas, significa “[...] para além das formas plásticas que não cessam de o recobrir como máscara de sua presença na percepção” (LÉVINAS, 2010a, p. 173).

Um outro movimento igualmente importante para a hermenêutica é o que Lévinas, no texto “A filosofia e o despertar”, denomina de redução intersubjetiva, na qual “a subjetividade do sujeito mostra-se no traumatismo do despertar” (LÉVINAS, 2010b, p. 113). O eu é desestabilizado e arrancado da sua primordialidade por Outrem, que introduz toda a significação. O face-a-face provoca um traumatismo egológico, questionando a liberdade incondicionada do eu.

O Outro nos arranca da nossa hipóstase, do nosso aqui, motivando-nos, especialmente, a “outramente que ser”, como proposto por Lévinas (2011) em sua tentativa de radicalização do sentido ético. “O aqui e o lá invertem-se um no outro” (LÉVINAS, 2010b, p. 113), não enquanto homogeneização do espaço, mas como exigência ética, necessária à afecção radical da subjetividade, que diz respeito à transcendência como vida.

Essa transcendência não tem um caráter teológico. Ao contrário, como sublinhado por Lévinas (2010b), ela é justamente “[...] o excesso de vida que toda teologia pressupõe. Transcendência, como deslumbramento de que fala Descartes no fim da **Terceira Meditação**: “[...] o Mesmo desconsertado e mantido em vigília pelo outro que exalta” (LÉVINAS, 2010b, p. 115, destaques no original), ou seja, o Mesmo é inquietado pelo Outro. Mas esse processo não se trata de uma simples inversão, no qual o Outro deixa de ser dedutível pelo Mesmo, mas da

latência da fenomenologia em sua radicalidade, que se traduz como imperativo ético.

A inquietação movente do um-para-o-outro orienta a pesquisa no rompimento do definitivo do eu. Mas não se trata de dissolvê-lo pela assimetria da relação. A proximidade não é uma fusão. Ambos não conformarão uma mesmidade, e a alteridade será preservada, do contrário, seria manifestação de colonialidade. A distância, que diz respeito à impossibilidade de domínio do Outro, ou seja, a condição de pluralidade, se faz necessária para o *logos*.

Em situação de pesquisa, portanto, continuamos nesta relação radical com Outrem, centrada na responsabilidade que fissa o Eu – o traumatismo egológico. É quando este deslocamento radical ocorre que a possibilidade do aparecer se refunda (daí o sentido da interrupção do aparecer), pelo tensionamento que o próprio pesquisador sofre na relação com Outro.

A radicalidade deste encontro se dá na dissolução da ideia de “sujeito pesquisador” e “sujeitos de pesquisa”, pois o Outro tem um papel docente, condição para o ensinamento e para o percurso da razão, tal como aponta as reflexões de Lévinas (2016) acerca do Outro em uma de suas grandes obras, “Totalidade e infinito”. Porém, esta atividade docente também é uma exposição, pois aquele que “[...] ensina só pode fazê-lo com condição de sair de si mesmo (*epoché*). Falar é expor-se, é responder ao outro” (FABRI, 2007, p. 24), a situação dialógica demanda uma organização e partilha do mundo para um interlocutor, o que implica um processo de excedência do próprio mundo daquele que fala. O falar é doação, “[...] porque oferece as coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, é criar lugares-comuns” (LÉVINAS, 2016, p. 66), pelo acordo entre diferentes, sem, contudo, anular a alteridade.

Outrem ao expor seu horizonte, nos movimenta, nos questiona e nos solicita, por meio de uma relação ética, que potencializa a coexistência de distintas espacialidades e temporalidades, expressas pelo Dito, mas não reduzidas a ele.

Estar em campo, voltar-se intencionalmente para/com/entre um fenômeno, como Outro, implica, portanto, esta situação radical de alteridade que não é puro sentido, mas é também sem-sentido.

Fotografias: rostificação ou alteridade?

Um dos maiores desafios de uma pesquisa que se queira fenomenológica sem incorrer no aquartelamento do Outro ao campo do Mesmo, é ir além do aparecer. Para isso, como vimos, ela precisa promover a interrupção da própria fenomenologia sem produzir um sentido como representação do Outro. Para os geógrafos, este desafio se potencializa quando consideramos a força que as imagens, sobretudo as fotografias, possuem em nossa tradição de produção do conhecimento.

Esse é uma das grandes tarefas para a construção de uma pesquisa em Geografia, tanto pela força e pelo privilégio que os geógrafos historicamente atribuem à visão como órgão do sentido prioritário no processo de intelecção, quanto pela racionalidade instrumental que, no impulso à verdade científica, atribui à fotografia o atestado de veracidade das análises espaciais. Como afirmado pelo geógrafo brasileiro Wenceslao Oliveira Jr., em nossa cultura elas parecem carregar uma “**aura de verdade irrefutável**” (OLIVEIRA JR., 2009, p. 21, destaques no original), por manterem uma verossimilhança visual com a realidade que foi capturada por um dispositivo ótico.

Assim, no âmbito da Geografia a que estamos habituados, a imagem não movimenta, somente enquadra a realidade que se quer destacar.

Ela é assim tornada ferramenta com a qual os geógrafos costumam ratificar análises científicas baseadas no distanciamento da realidade e, porque não, da alteridade que ela implica. Não é de se estranhar, portanto, que uma das frases muito conhecida e referenciada na Geografia brasileira seja “Tudo o que nós vemos, o que nossa visão alcança, é a paisagem. Esta pode ser definida como o domínio do visível, aquilo que a vista abarca”, apresentada por Milton Santos (2008a, p. 88-89) em “Metamorfose do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia”. A reverberação deste trecho miltoniano geralmente é situado fora da própria relação entre o que é dado e o que se dá, entre noese e noema, que inspirou o autor em sua obra mais madura “Natureza do espaço: técnica e tempo. Razão emoção” (SANTOS, 2008b). O movimento diz respeito à sua cristalização no instante. Banalizou-se a unilateralidade do ver e sua restrição ao privilégio da visão.

No entanto, é necessário considerar que as fotografias necessitam ser repensadas: em vez de representações exteriores de um sujeito, podem ser consideradas como expressão da geograficidade e da alteridade que nos interpelam. As imagens veiculam pensamentos e por isso podem ser expressão da máquina de rotação, na qual, segundo Deleuze e Guattari (2012, p. 54), “[...] opera uma rotação de todo o corpo, de suas imediações e de seus objetos, uma paisagificação de todos os mundos e de todos os meios”. No entanto, as consideramos em “seu poder de ideação” (SAMAIN, 2012, p. 23), como abertura ao incontível, ou rasura do enumerável. Como salientamos, não é possível capturar o Outro como conteúdo, sequer por um dispositivo de visibilidade. Não se trata de absorção de uma “paisagificação”, mas da possibilidade de ir além do enquadrado, abrindo-se para a diferença. A fotografia, portanto, não visa a constituição da expressão do mesmo: antes, ela pode sim apresentar o rosto em sua indefinição e potencialidade.

A fotografia não somente retrata, mas também produz e amplia o acontecimento, o que a torna não somente um fato emoldurado da realidade, mas ela mesma é ação. Retomamos esta senda, já indicada por Judith Butler (2018) em “Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?”. A autora tensiona o sentido normativo da fotografia e mostra outras possibilidades de significação que rompem o enquadramento e nos interpelam à uma resposta ética.

Essa rotação opera determinando os caminhos da escrita, ao tempo em que a cifra e a significa comparando ao modelo subentendido como base para ricocheter. Por isso, mesmo sendo a fotografia um recurso fundamental à elucidação de uma pesquisa cujo escopo seja o trabalho de campo, não é qualquer foto que serve a esta Geografia. Em vez de fotografias panorâmicas, amplas a partir de posições de distanciamento, cuja pretensão é a representação do todo, buscamos outra relação com a imagem registrada, seja no ato de fotografia em campo, seja no seu papel na escrita.

A fotografia não é uma impressão da realidade em um papel ou mesmo a possibilidade de sua visualização em uma tela (OLIVEIRA JR., 2009). A imagem não se reduz ao campo da visão. Ela possibilita ressoar ritmo e musicalidade como categorias estéticas, à medida que formas e cores vibram, fazendo irromper o enquadramento de tal modo que se desconstrói a pretensa exatidão da imagem, convertida em ressonância e temporalidade (FARIAS, 2007).

O desafio posto, portanto, é o de trazer as fotografias na qualidade de imagens, ou seja, não como certificação da narrativa que enquadra a realidade, mas para tonificar sua musicalidade e potencializar a fissura na pretenciosa universalidade do olhar geográfico. Para isso, recorreremos à sugestão de Oliveira Jr. (2009; 2013), assumindo a suscetibilidade de ritmos, de rimas, de aliteração, etc., que podem ecoar do próprio murmúrio do silêncio provocado pelas imagens. As imagens são parte

do texto, tecidas conjuntamente ao próprio texto. Esta articulação, no entanto, não se dá apenas na concordância/comprovação, mas também pela criação de linhas de fuga ou tensionamentos próprios da imagem. Elas estão mais próximas de expressões do Dizer, não do Dito, movimento necessário a uma geografia metafenomenológica.

Ética da escrita

Todo este movimento, no entanto, poderá ser reduzido ao campo do Mesmo caso a escrita, o momento de conformação do conhecimento e de seu compartilhamento, seja reduzido ao Dito, sem a verbalidade do Dizer.

Marandola Jr. (2016) chama atenção à necessidade de pensar uma escrita fenomenológica, na qual a leitura do texto possa ser, ela mesma, uma experiência. No âmbito da discussão do autor, a expectativa é que a experiência da leitura possibilite, de forma aberta, o desvelar dos sentidos.

No nosso caso, assumir o sentido ético da própria escrita, tal como afirma o filósofo Ricardo Timm de Souza, reverberando a filosofia de Lévinas, traz ainda outra ordem de implicações. Segundo Souza (2018, p. 58), “Escrever é um ato ético por excelência. [...] O sangue da escrita é a fidelidade à sua própria exigência, e tal exigência se constitui, hiperbolicamente, na exigência do absoluto”. O autor destaca que não existe escrita de meio-termo, devendo ela voltar-se para fora de si mesma, na radicalidade ética.

Tomar com afinco este sentido da escrita nos leva ao enfrentamento das traições da linguagem moderna e sua matriz racionalista, eurocêntrica, colonizadora e ontológica. Trata-se do decurso na linguagem de “outramente que ser”, o qual envolve justamente a

radicalidade ética do escrever. Souza (2018, p. 59) aproxima o escrever ao inscrever: “Cada ‘escrção’ verdadeira é uma inscrição definitiva. Inscrita no universo dos eventos, nenhuma força do universo será capaz de desinscrever a escrita de sua posição inegociável. Esse é o referendo de sua esperança e a razão de sua confiança”.

Considerando que a Geografia, como ciência, participou ativamente do colonialismo, é crucial reconhecer a necessidade deste movimento hiperbólico também na composição da escrita. Trata-se de buscar uma escrita que não promova o enclausuramento do Outro ou a negação da alteridade, mas que possa “inscrever sangue entre as palavras” (SOUZA, 2018, p. 9), em um comprometimento visceral com a escrita. De instrumento de dominação, a escrita se converte em inscrição que possa “tumuluar a inércia dos dias escritos em linguagens binárias e línguas afins” (SOUZA, 2018, p. 9).

No texto “Linguagem e proximidade” Lévinas (1997b) aponta para este movimento, quando afirma que a análise intencional se converte em ética. Aportamos por esta senda tomando seu projeto filosófico de radicalizar a fenomenologia como uma possibilidade de um pensamento de enfrentamento ao colonialismo e a colonialidade. Este pensamento está fundado na relação de alteridade radical que possui uma geograficidade latente, no caminho que Dardel (2011) começou a trilhar.

Uma escrita ética, portanto, é aquela que rasga a si, promove o traumatismo egológico, situa o pesquisador sem protege-lo de suas incoerências ou de seus próprios preconceitos. Uma escrita ética leva em consideração de forma radical a alteridade do Outro que me constituiu, dando vazão à sua docência, sem ensimesmar-se ou vetar o sem-sentido. Esta escrita apresenta uma geografia cuja responsabilidade é levada ao seu sentido infinito e irremissível.

MÉTODO: UMA SIGNIFICAÇÃO ÉTICA

As questões de método, que reverberam em práticas metodológicas de investigação, são marcas fundamentais da ciência moderna. Até certo ponto, elas parecem estar indissociáveis da própria identidade das disciplinas e, por extensão, dos próprios pesquisadores.

A radicalidade da ética da alteridade levinasiana, em seu movimento para-além da essência e sua metafenomenologia, coloca questionamentos que atingem esta compreensão de método e que reverberam nas discussões da Geografia Humanista Cultural.

Pierre Hayat afirma de forma clara que a crítica levinasiana coloca em cheque esta própria concepção de método, chamando atenção para o risco do dogmatismo metodológico como traço de um pensamento de negação da alteridade (HAYAT, 1997). Ele afirma que o método levinasiano não é edificante: mas crítico e sarcástico, evitando a tentação da constituição racional ajudando a se livrar de uma concepção do sujeito que se volta para si após estar aberto ao mundo. Neste sentido, não se trata de um método fechado, nem de retorno a si ou de retorno ao sentido, mas implica sempre uma “deportação”, uma evasão que não recorre à consciência, mas à condição de “refém” que a própria relação de alteridade impõe.

Hayat afirma, assim, que o método de Lévinas é tanto de pesquisa quanto de exposição, indo aos limites do conceito “Outro em mim”, e aí está uma das facetas de sua radicalidade. É o método hiperbólico, que não pretende direcionar o pensamento para um lugar determinado, mas cria possibilidades, de forma ambígua, que nos impõe uma responsabilidade assimétrica: o pesquisador é, por fim, mais responsável.

Aqui a oscilação entre metafísica e ontologia se torna mais sensível, como Hayat (1997) assinala, ao se colocar entre um pensamento no

limite e um discurso de determinação. Este é um dos pontos sensíveis que fez com que a filosofia levinasiana permitisse movimentos contra a colonialidade, não apenas como crítica de um modelo de racionalidade totalizante e egológica, mas como alternativa possível de um fazer ciência que não se constitua como aquartelador.

Assim, nesta radicalidade ética, a significação deve ao sem-sentido tanto quanto ao sentido, não em uma superação ou descarte da ontologia, mas em sua radicalização e traumatismo. Uma Geografia Humanista e Cultural de orientação fenomenológica que se queira por estas trilhas, terá que ter em conta de uma forma igualmente radical a alteridade e a responsabilidade que a própria existência nos lega. ☉

REFERÊNCIAS

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. de Paulo Naves. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Trad. de Sérgio Tadeu de N. Lamarão e Arnaldo M. da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- DARDEL, Éric. **O Homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2. v. 3. Trad. de Aurélio G. Neto [et al.]. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**.

Trad. de Maria Beatriz M. N. da Silva, Pedro L. Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 111-223.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. México: FCE, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad**. Buenos Aires: Akal, 2015.

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FABRI, Marcelo. "Fim do mundo" e fenomenologia do humano do pré-cultural ao intercultural. In: SOUZA, Ricardo T. de; OLIVEIRA, Nythamar F. de. (Orgs.). **Fenomenologia hoje III: biotética, biotecnologia, biopolítica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 401-415.

FARIAS, André B. de. **O Infinito pode ser estético? Entre o silêncio e o Dizer** – itinerários da arte em Levinas. Veritas, Porto Alegre, v. 52, n. 2, p. 5-21, 2007.

HAYAT, Pierre. **Individualisme étique et philosophie chez Levinas**. Paris: Kimé, 1997.

HOLZER, Werther. **A geografia humanista: sua trajetória 1950-1990**. Londrina: Eduel, 2016.

LANNOY, Jean-Luc. D'une ambiguïté. **Etudes Phénoménologiques**, v. 6, n. 12, p. 11-44, 1990.

LE BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDHAL, Zeny (Orgs.) **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2004. p.157-179.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. Trad. de Sandra Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. A Ruína da representação. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a. p. 151-164.

LÉVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b. p. 265-288.

LÉVINAS, Emmanuel. Reflexões sobre a "técnica" fenomenológica. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997c. p. 135-149.

LÉVINAS, Emmanuel. Do uno ao outro. Transcendência e tempo. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2010a. p. 160-183.

LÉVINAS, Emmanuel. A filosofia e o despertar. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. de Pergentino Pivatto et. al. Petrópolis: Vozes, 2010b. p. 103-116.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução de José L. Pérez; Lavínia L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Tradução de José P. Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2016.

LIMA, Jamille da S. Identidade e lugar na metafenomenologia da alteridade Payayá. **GeoTextos**, v. 15, n. 2, p. 13-33, 2019a.

LIMA, Jamille da S. O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá. 2019b. **Tese** (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

MARANDOLA JR., Eduardo. O imperativo estético-vocativo na escrita fenomenológica. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 22, n.2, p.140-147, dez. 2016.

OLIVEIRA JR., Wenceslao M. de. Grafar o espaço, educar os olhos. Rumo a geografias menores. **Pro-posições**, Campinas, v. 20, n. 3, p. 17-28, 2009.

Metafenomenologia da alteridade: por uma significação ética da pesquisa geográfica

Jamille da Silva Lima

OLIVEIRA JR., Wenceslao M. de. **Corpos e sons – locais e imagens: o Ad Herennium sob As Vilas Volantes.** In: CAZETTA, Valéria; OLIVEIRA JR., Wenceslao M. de (Orgs.). **Grafias do espaço: imagens da educação geográfica contemporânea.** Campinas: Editora Alínea, 2013. p. 167-192.

SAMAIN, Etienne. **As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens.** In: SAMAIN, Etienne (Org.). **Como pensam as imagens.** Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia.** 6 ed. São Paulo: Edusp, 2008a.

SANTOS, Milton. **Natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção.** 4 ed. São Paulo: Edusp, 2008b.

SEBBAH, François-David. **Lévinas.** Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever: Kafka, Derrida e a literatura como crítica da violência.** Porto Alegre: Zouk, 2018.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.** Trad. de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche.** Lisboa: Edições 70, 1988.

Submetido em Fevereiro de 2020.

Aceito em Março de 2020.