

Fenomenologia* *Phenomenology*

*James V Spickard***

Introdução

Este capítulo descreve um método fenomenológico empírico para explorar as experiências subjetivas em ambientes religiosos. Este método não permite que a pessoa pese a “verdade” de tais experiências, e muito menos que avalie o seu referente “real”. Ao invés disso, ele permite que se entre em um aspecto do mundo religioso dos informantes, como ele se apresenta à consciência desses. A partir disso, podem-se tirar conclusões religião deles, assim como efetivamente vividas, o que alguns estudiosos estão chamando de “religião vivida”.

A mais importante, porém negligenciada, questão na simples pesquisa social: “Qual é a natureza da coisa que se procura”? Diferentes projetos de pesquisa procuram diferentes tipos de coisas. Estas podem ser simples ou complexas, superficiais ou profundas, observáveis ou resultantes de inferência. Elas podem estar na superfície da realidade, por assim dizer, ou estar escondidos em padrões invisíveis à percepção normal. Seja qual for o caso, essa natureza está na junção de duas relações fundamentais que estruturam toda a pesquisa. A pergunta de pesquisa de alguém especifica o que ele está procurando; aquele objeto procurado determina como se deve tentar encontrá-lo. Resumidamente, a pergunta determina o Objeto e o Objeto determina o Método. Para os pesquisadores, esta é a Lei e os Profetas.

Pode-se, por exemplo, estar interessado em afiliações religiosas das pessoas. Dependendo de quão fortemente estas são mantidas, podem ser assuntos relativos a fidelidade, identidade central, ou apenas de preferência. Pode-se tocar nelas em um nível relativamente superficial por meio de duas perguntas de pesquisa:

* Tradução do Capítulo 2.15. do *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, organizado por Michael Stausberg e Steven Engler. Tradução por Emilson Soares dos Anjos, Carlos Antônio Barbosa e Helena Haenni Zimmerman, doutorandos do PEPG de Ciências da Religião da PUC/SP. Revisão de Eduardo R. Cruz. Negritos ao longo do texto são do próprio autor. Tradução gentilmente autorizada por Taylor & Francis, proprietária dos direitos autorais da obra. A tradução mantém as normas formais do original suspendendo as regras redacionais da REVER.

** Professor de Sociologia e Antropologia na Universidade de Redlands, California, EUA.

- “Qual é a sua afiliação religiosa”? É protestante, católica, judaica, alguma outra religião ou não tem religião?
- “Você poderia se chamar um [nome da religião] praticante, um moderado [nome da religião], ou um não muito praticante [nome da religião]”?

A maioria dos americanos (e muitos outros) pode responder a estas perguntas com facilidade. De fato, é por isso que eles trabalham bem em pesquisas sociais, que não podem deixar as pessoas confusas sobre o que está sendo perguntado. Obter uma imagem mais sutil, no entanto, exige muito mais perguntas penetrantes, e um grande número delas. Na verdade, exige-se uma entrevista reflexiva, que permita aos seus participantes qualificar suas atitudes para com as suas afiliações religiosas com muito mais detalhes. Tais entrevistas fornecem dados ricos, capazes de distinguir entre coisas como 'fidelidade', 'identidade' e 'preferência' ao longo de múltiplas dimensões (eu posso, por exemplo, ser "católico" por fidelidade, "cristão" por identidade e "panteísta" pela preferência). Entrevistas em profundidade nos permitirão coletar um quadro complexo, mas ao custo de cobrir um segmento muito menor de população.

Qualquer desses projetos de pesquisa é interessante. O que os diferencia é a profundidade da visão que é procurada. Opiniões superficiais e profundas são diferentes objetos de pesquisa, que exigem diferentes técnicas de investigação, respectivamente levantamentos e entrevistas.

A primeira pergunta a fazer sobre a fenomenologia no estudo da religião, então, é "Que tipo de coisa que a fenomenologia busca?" Se a pergunta conduz ao objeto e o objeto conduz ao método, que tipo de objeto de pesquisa os métodos fenomenológicos produzem? Que tipo de perguntas de pesquisa esse tipo de objeto exige? Vou começar com uma discussão sobre esses assuntos, então vou dar alguns exemplos que mostram como funciona a fenomenologia. Finalmente, vou explorar algumas das controvérsias correntes que cercam este método para o estudo das religiões.

Rumo à experiência subjetiva

Devo começar com uma ressalva: o termo "fenomenologia" foi em larga escala mal utilizado, e não apenas em ciência da religião. Na verdade, sinto-me periodicamente tentado a abandoná-lo completamente, assim como Charles Sanders Peirce abandonou o “pragmatismo” em favor do “pragmaticismo”, um termo que ele chamou de "horrível o suficiente para estar a salvo de raptos" (PEIRCE 1934:

414)¹. Ainda assim, vale a pena explorar a sua história, mesmo que apenas para nos indicar o que pode e não pode ser feito com esta ferramenta de pesquisa.

No estudo da religião, o termo "fenomenologia" nos atrai para as experiências que deveriam ser a base da vida religiosa. A chamada para a experiência ganhou destaque acadêmico no final do século 18, com a tentativa de Friedrich Schleiermacher (1799) de justificar o cristianismo contra o racionalismo iluminista. Em poucas linhas, ele argumentou que a religião é melhor fundamentada em experiências emocionais, e não em ideias. Algumas experiências apontam para além do reino natural. As pessoas experimentam, por exemplo, um sentimento de absoluta dependência, algo que não pode ser compreendido dentro dos limites do mundo cotidiano. À medida que refletem sobre essa experiência, elas desenvolvem a ideia de um Deus todo-poderoso, benevolente, a única fonte possível que tal experiência possa ter. Essa ideia é um "excesso de fé", para usar o termo que William James usou mais tarde: uma dedução intelectual e de elaboração da própria experiência. Segundo as palavras de James (1961: 424), ideias religiosas "pressupõem experiências imediatas como seu assunto central. Elas são [...] resultantes do sentimento religioso, não coordenadas por ele, não independentes do que ele assegura".

Ao contrário de Schleiermacher, James tentou descrever experiências religiosas das pessoas sem levar em conta a sua verdade, a técnica fenomenológica básica de "suspensão de juízo" ou *epoché*. Sua fenomenologia psicológica continua a ser uma influência significativa sobre o estudo norte-americano da religião, mas a fenomenologia filosófica, e a fenomenologia empírica baseada nela, é melhor traçada na obra de Edmund Husserl (1973, 1954), escrevendo no mesmo período.

Husserl começou a sua filosofia com a experiência consciente. Ele observou que a consciência é vivida e não apenas pensada - ou seja, que tem duração. Ele também observou que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, seja uma árvore, jogar xadrez, um beijo de amante ou a memória de coisas passadas. A fenomenologia envolve a descrição densa de tais experiências subjetivas, a fim de localizar as suas estruturas. Podemos notar, por exemplo, que jogar xadrez envolve, para a maioria de nós, imaginar os movimentos futuros, antecipar alternativas e, finalmente, perder o controle deles antes de fazer o que parece ser a melhor jogada no momento. Mestres de xadrez, por outro lado, visualizam diretamente a linha de jogo sem focar em peças individuais. Para citar tal mestre, se alguém fica a ver as peças durante o jogo, então:

os brilhantes arcos de relações que fundem as peças em uma falange, que fazem da defesa que se montou um ouriço com os espinhos envenenados, que tremem até não ser mais que tênues filamentos. As cordas se dissolvem. O peão nas mãos

¹ Isto pode ser o ímpeto para o novo termo "fenomenografia" (SVENSSON, 1997).

suadas se transforma em mera madeira ou plástico. Um túnel de bocejos sem propósito, chato e sem fim. Como se procedesse de outro mundo, vem a terrível sugestão [...] Que este é, afinal, "só um jogo". Se conseguir entreter essa proposição aniquiladora, mesmo por um instante, terá sido derrotado.²

Este excerto descreve a experiência subjetiva. A fenomenologia procura padrões em tais descrições, sem imaginar que eles se refiram a qualquer coisa além da consciência subjetiva.

O estudante de Husserl, Martin Heidegger, desenvolveu a fenomenologia em uma direção um pouco diferente, observando que a experiência subjetiva não é isolada. Ao invés disso, é sempre situada num mundo pré-existente. Não só é a experiência sempre de alguma coisa, mas as coisas apresentadas àquele que experimenta são sempre apresentadas em um contexto que configura ambas as partes para a ação. A maioria de nós, por exemplo, experimenta um martelo não como um objeto de madeira com uma peça transversal de metal, mas como uma ferramenta com a qual se martela um prego. Nós não experimentamos primeiro objetos de madeira com metal, para em seguida rotulá-los como "martelos" mais tarde. Na verdade o experimentamos como um martelo irrefletidamente, pois esse é o contexto em que tanto nós como ele existimos. Assim, tanto os fenômenos, como o estar experimentando eles, são constituídos, pelo menos em parte, por seus contextos, inclusive por suas histórias. A fenomenologia Heideggeriana explora o papel que tais contextos desempenham na constituição tanto da experiência quanto do experimentador.

Enquanto Heidegger focou no contexto, Maurice Merleau-Ponty focou no corpo que experimenta. Como o contexto, o corpo é uma condição permanente, inevitável de experimentar. Porque o corpo é tanto o mecanismo de consciência e um dos seus objetos, inseparavelmente, a percepção corporal é o único ponto em que a consciência como tal não pode ser separada da consciência-de-algo. A consciência subjetiva é sempre filtrada através do estado do corpo de ser-no-mundo--o que quer que esse estado possa ser.

² (CZIKSZENTMIHALYI 1975: 45, citando George Steiner). No original: "the bright arcs of relations that weld the pieces into a phalanx, that make one's defense a poison-tipped porcupine shiver into filaments. The chords dissolve. The pawn in one's sweating hand withers to mere wood or plastic. A tunnel of inanity yawns, boring and bottomless. As from another world comes the appalling suggestion [...] that this is, after all, 'only a game.' If one entertains that annihilating proposition even for an instant, one is done for". Steiner aqui descreve uma partida de xadrez entre grandes mestres, o que torna o trecho de difícil tradução pelo uso de termos técnicos. "Defesa Ouriço", por exemplo, é um tipo clássico de defesa.

Uma passagem, abaixo, escrita pela psicóloga (e não fenomenologista) Susan Blackmore, faz o ponto de vista de Merleau-Ponty ser concreto. Ao sentar à minha escrivaninha com uma consciência ordinária, diz ela, a minha experiência

consiste de mim mesma e do mundo, bem divididos entre si. O 'Eu' consiste em uma imagem corporal estável, com os braços e as pernas, um modelo de mim como alguém que trabalha, muita modelagem da substância do que estou escrevendo. O "Eu" tem planos para ações futuras (devo ajeitar as coisas) e desejos de que as coisas fossem diferentes (eu gostaria de poder me concentrar mais) [...] O mundo ao redor é composto pelo quarto, os sons externos, os pássaros (Oh, há alguns pássaros cantando. O som não é agradável? Eu me pergunto que tipo de pássaros são ...); Crianças [brincando] (Eu gostaria que eles ficassem quietos), o rádio (eu odeio o barulho). (BLACKMORE, 1986, 83)

Aqui, mundo, corpo e mente se apresentam à consciência como algo separado, embora em um estado bastante confuso. A descrição de Blackmore destaca esta confusão, e mostra como o corpo e a mente interagem para apresentá-la. Agora, diz ela, veja-me a meditar:

Eu estou parada. Os pássaros estão cantando do lado de fora, há sons de crianças brincando muito longe, e um rádio distante. A confusão sobre a minha mesa e a sala cheia de coisas que estão cheias de quietude. Lá estou eu sentada. Os sons estão cheios de silêncio. Eu ouço um bicho-de-conta ["tatuzinho"] arrastando-se pelo chão (*Ibid.*).

Desta vez, o corpo-mente-mundo se apresenta à consciência unitariamente. A diferença é gritante. A Fenomenologia de Merleau-Ponty procura descrever essas diferenças, vendo-as como diferenças no que poderíamos chamar de "corpo vivido". A experiência é sempre uma experiência encarnada, incorporada em um mundo vivido, encarnado. Esta forma de fenomenologia, inevitavelmente, coloca o corpo no centro da vida religiosa.

Do exposto, deve ser óbvio que o trabalho de pesquisadores em ciências da religião como Mircea Eliade e Ninian Smart não era "fenomenologia" no sentido estrito do termo. Como James Cox (2006, 204-5) aponta, eles e outros usaram "os temas que têm sido associados com a fenomenologia—o colocar entre parêntese pressupostos anteriores, empregando uma abordagem totalmente empática, identificando tipologias, [...] e insistindo que a religião compreende uma categoria apropriada". Eles defenderam o estudo sistemático das religiões, enfatizaram que a religião envolve mais do que apenas ideias, e a trataram como algo que precisava ser vivido, porém sua abordagem não se concentrou nas experiências subjetivas dos sujeitos religiosos, isolando-as de qualquer

interpretação. Ao invés disso, suas abordagens podem ser mais bem vistas como uma descrição muito detalhada das religiões de várias épocas e lugares. O colocar entre parênteses, nessa bordagem, envolve uma abstenção de julgar a verdade ou a falsidade de vários mundos religiosos.³

A fenomenologia empírica contemporânea procura fazer algo completamente diferente. Ela procura compreender o mundo como as pessoas o experimentam, despojado de suas interpretações dessas experiências. Aqueles que seguem Husserl enfatizam a dinâmica da consciência e da consciência-de. Os seguidores de Heidegger enfatizam a experiência simultânea de objeto e contexto. Os de Merleau-Ponty enfatizam a natureza encarnada de toda experiência. No entanto, todos procuram captar a consciência subjetiva. Este é o objeto para o qual o método fenomenológico é dirigido.

Como fazê-lo

Os psicólogos Amedeo e Barbro Giorgi (GIORGI e GIORGI, 2003) desenvolveram um modelo claro de como usar métodos fenomenológicos na pesquisa empírica. Como os Giorgis destacam, isto exige uma tradução (principalmente) de métodos husserlianos e pontianos [de Merleau-Ponty] de descrição em uma forma adequada para a investigação científico-social. Caso contrário, alguém produziria uma descrição filosófica ao invés de empírica, o que não é exatamente a mesma coisa.

Para a análise científica, primeiro se obtém descrições de experiências de outras pessoas, então se entra em uma redução fenomenológica científica, e ao mesmo tempo se adota uma perspectiva psicológica⁴ da experiência, e depois se analisa os dados brutos para se obter a estrutura essencial da experiência, que então é então cuidadosamente descrita a um nível diferente do da descrição original. (GIORGI e GIORGI, 2003, 247)

Despojado de sua abstração, o processo é o seguinte:

Primeiro passo: são necessários dados em um número razoável de pessoas sobre uma experiência particular. Ao se buscar o testemunho de um número de pessoas que estão familiarizadas com a experiência particular, evitam-se acusações sobre nossos

³ Os cientistas sociais têm feito apropriações parciais semelhantes do projeto fenomenológico, perdendo seu foco central na experiência subjetiva. Ver, por exemplo, Knibbe e Versteeg (2008), Moustakas (1994).

⁴ Os Giorgis são psicólogos, ainda que eles argumentem que uma abordagem paralela iria funcionar também para sociológicos, antropológicos e outros pesquisadores (GIORGI e GIORGI 2003: 250).

vieses--uma preocupação justificável. Como posso garantir que minhas reflexões sobre minhas próprias experiências não são inconscientemente moldadas pelo que espero encontrar? Entrevistar uma série de pessoas pode não proteger o pesquisador de cometer um erro, mas pode ajudar. O método também permite revisão externa dos dados, o que é crucial para o processo científico.

Passo dois: engajar-se na redução fenomenológica. Concretamente, isto significa que as experiências descritas “sejam tomadas exatamente como elas próprias se apresentam [à consciência], exceto que [apresentar...] a reivindicação de que o que está presente [...] realmente existe [. . .] não se afirma “(GIORGI e GIORGI 2003: 249). Para dar um exemplo trivial: Eu posso descrever como é a minha experiência ao segurar a minha xícara de café da manhã, e meu entrevistado pode ajudar a me aprofundar em como essa experiência se apresenta à minha consciência, sem que qualquer um de nós nos preocupemos se o café ou a minha xícara realmente existem. Além do calor da porcelana, o seu peso em minhas mãos, há o pedaço de líquido quente na minha garganta, uma pequena, mas crescente excitação assim que a cafeína entra no meu sistema, e assim por diante. Eu posso descrever isso sem nunca postular que eu, o copo ou o café são “reais”. O objetivo é descrever o puro experimentar.

Deixe-me dar um exemplo do meu próprio trabalho de campo prévio, com os membros americanos da Igreja Messiânica Mundial, em São Francisco, Califórnia, em meados da década de 1970.⁵ Como já escrevi alhures (Spickard 1991a, 1995, 2004b), a atividade sagrada principal desta nova religião japonesa é o *Johrei*, a canalização de “luz divina” para limpar as nuvens dos corpos espirituais das pessoas. Fenomenologicamente, o canalizador percebe um leve formigamento no meio da palma da mão, muitas vezes, um pouco de calor, algo semelhante ao sentimento de um praticante de qigong e tai-chi tem quando segura uma bola de energia-chi. Alguns, não todos, também sentem uma sensação de calor no topo da cabeça e uma sensação de abertura no peito. O receptor, pode não sentir nada, pode sentir calor ou pressão, no ponto onde a luz é “destinada”, ou, pode sentir-se ao sentar-se de forma mais ereta. Pessoas que se tenham experimentado como canalizadores particularmente fortes relatam mais sensações. Um dos meus informantes descreveu o Johrei que recebeu do chefe da igreja japonesa como “ser atingido na cabeça por um quadro”.

Note-se que essas descrições não dizem o que está "realmente" acontecendo. Também não estão preocupadas com a opinião teológica dos participantes sobre o que está acontecendo. Estes são diferentes objetos de pesquisa. Pessoalmente, achei

⁵ *Sekai Kyusei-kyo* é uma das cerca de 700 novas religiões fundadas no Japão durante o século 20. Parte do grupo Omoto das religiões, ela enfatiza a cura espiritual eo cultivo da beleza como meios para ajudar a transição para a vinda da “Era do Dia”. Ao longo dos últimos 20 anos, a organização americana foi dividida em vários grupos, incluindo os Johrei Centers, a Fundação Izunome e a Associação Mokiti Okada. Veja Spickard (2004b) para obter informações sobre essas mudanças de organização.

fascinante que os membros da igreja de São Francisco colocaram o Johrei no centro de três teologias sobrepostas porém diferentes, mas esta descoberta foi etnográfica, não fenomenológica (Spickard 1991a, 1995). A fenomenologia preocupa-se em descrever a experiência subjetiva, sem levar em conta a sua "realidade" e sem levar em conta a sua interpretação.

Etapa três: uma vez que se reuniram descrições, essas são analisadas para apresentar as estruturas básicas da experiência, algo que acabei de fazer segurando o café e canalizando o Johrei. Isso é mais difícil do que parece, porque é preciso ter material de entrevista bom o suficiente para determinar quais as características da experiência são idiosincráticas e quais são as particularmente centrais. Deve-se ler nas entrelinhas o relato de cada pessoa e encontrar os padrões que ele representa. Alguns relatos terão materiais extras, outros podem utilizar linguagem idiosincrática, enquanto ainda exibem uma estrutura comum. É preciso decidir quais elementos são centrais e quais não são, e deve-se ser capaz de justificar referindo-se aos dados obtidos.

A quarta etapa envolve uma nova descrição da experiência focada nesta estrutura comum. Este procedimento abstrai de cada descrição individual, sem perder o fio da meada comum. O objetivo é descrever a experiência de modo que um "nativo" pode reconhecê-lo, sem simplesmente adotar qualquer das interpretações particulares desses nativos sobre o que está acontecendo. A descrição deve ser uma de "experiência próxima", embora não se limite a usar apenas as palavras dos próprios informantes.⁶

Durante todo este processo, deve-se estar alerta para a possibilidade de que se lida com dois ou mais fenômenos diferentes e não com um único. Como Roger Walsh (1995) aponta, os psicólogos há tempos equiparam o voo espiritual xamânico com a esquizofrenia porque nunca analisaram as experiências de perto o suficiente para ver suas diferenças claras. A fenomenologia é projetada para evitar tais erros, o que significa que a análise deve ser feita com muito cuidado. Assim, eu posso descrever a experiência do Johrei com alguma confiança, mas eu não posso dizer que é o mesmo que experimentar o reiki (outra técnica de cura japonesa). Eu não tenho pesquisas suficientes sobre o último para saber se as duas estruturas básicas convergem.

⁶ Esta é uma abordagem diferente da "experiência-de perto" do que a defendida por Clifford Geertz (1974). Em suas palavras, "Amor" é um conceito de experiência-próxima, "catexis em um objeto" é uma experiência distante. É verdade, mas a partir do ponto de vista fenomenológico, ambos são conceitos, não experiências em si.

Alguns exemplos

O artigo de Walsh (1995) fornece um exemplo útil, ainda que parcialmente apresentado, de como a fenomenologia empírica funciona. Ele se concentrou em mapear as experiências encontradas durante várias formas de “viagem xamânica” e em distinguir a jornada de outros estados de consciência. Em termos de dados, ele usou as descrições da literatura sobre xamanismo, entrevistas com praticantes nativos balineses e bascos, entrevistas com ocidentais que foram treinados por xamãs de várias tradições, e vários anos de experiências pessoais sob a orientação de Michael Harner, um ex-antropólogo bem versado no xamanismo sul-americano. Elementos no mapa de Walsh incluíram a entrada em um estado de transe, uma experiência de separação do corpo, estímulos sensoriais vívidos no mundo espiritual, a capacidade parcial para controlar o estado alterado de consciência (especialmente de entrada e saída), e um contínuo senso de um eu separado. Ele não conduziu o leitor através de todas as etapas de sua análise, mas deu detalhes suficientes para diferenciar a experiência da viagem xamânica de esquizofrenia, por um lado, e de vários estados da meditação budistas e yóguicos, por outro.

Em resumo, o estudo de Walsh mostrou que estão ausentes nas experiências esquizofrênicas a sensação de controle comum em viagens xamânicas, elas são normalmente desorganizadas ao invés de organizadas, e exibem a dissolução do ego, em vez de uma amplificação do mesmo. Os estados de meditação que ele revisou compartilham a sensação de controle, mas não envolvem experiências fora-do-corpo, nem mantêm um senso do eu separado. Há semelhanças, é claro, mas as estruturas básicas destes estados divergem o suficiente para que apenas possam ser chamados de diferentes experiências.

Note-se que em lugar algum Walsh disse o que “realmente” acontece em qualquer um desses estados. Ele não reduziu a esquizofrenia ao mau funcionamento das ondas cerebrais, nem afirma que o xamã “realmente” deixa seu corpo durante o transe. Seu exercício fenomenológico concentrou-se em mapear e comparar as estruturas básicas das diversas experiências que ele revisou. Esse é o ponto da fenomenologia empírica: mapear a experiência subjetiva com tanto rigor quanto possível.

A fenomenologia, entretanto, não precisa ser um exercício puramente psicológico-ela também pode ter usos sociológicos. Minhas próprias investigações sobre como as pessoas experimentam rituais religiosos destacam certos padrões que podem revelar muito sobre o funcionamento desses rituais (SPICKARD, 1991b, 2005).

Minha primeira incursão (SPICKARD, 1991b) na análise fenomenológica do ritual envolveu a análise de cerimônias de cura Navajo através das lentes da descrição de Alfred Schutz (1964) do experimentar a música. Argumentei que estas cerimônias são como a música e a poesia, na medida em que não podem ser compreendidas

conceitualmente. Em vez disso, elas são experimentadas politéticamente enquanto se desenrolam no tempo. Por cinco, sete ou nove dias, elas levam os participantes da desordem à ordem, da doença à cura, orientando as experiências sensoriais dos participantes. A repetição de palavras, o ritmo da cerimônia e o fluxo de atenção moldam uma experiência em que a harmonia--a fonte da cura-Navajo--é restaurada. Isso acontece dentro de um universo conceitual Navajo, mas os rituais não podem ser reduzidos a esse universo. Eles são questões de experiência, ao invés de apenas de pensamento.

Minha segunda análise de ritual foi baseada em 13 anos de trabalho de campo etnográfico de meio-período, e em torno de uma comunidade católica radical de Los Angeles (SPICKARD, 2005). A questão que se colocou foi como esses ativistas mantêm seu compromisso social, em face do fracasso quase constante. Do seu ponto de vista, o mundo está cercado de ganância e violência, sua própria Igreja é corrupta, e a obra de Deus não parece estar fazendo muito progresso no mundo. Como é que eles mantêm seu sentido de buscar uma causa nobre nesta situação?

Descobri que as missas da comunidade de quarta-feira à noite proporcionavam uma experiência de cura que foi além do mero simbolismo. Visto como desenrolar dos acontecimentos no tempo, essas missas moldaram a atenção dos participantes, levando-os do desânimo à renovação--e eles fizeram isso por experiência e emoção, não apenas conceitualmente. Atendo-se aos destaques, a missa começou com uma longa conversa, aberta pelo líder da oração, sobre as coisas horríveis que acontecem no mundo. Isto lembrou as pessoas do que estava acontecendo de errado. Ele produziu uma sensação de depressão, mas também uma ligação emocional com a comunidade: aqui estavam os fiéis remanescentes, reunindo-se para celebrar a vontade de Deus no meio do caos. As leituras continuaram esta espiral, assim como uma homilia em grupo, mas o clima mudou na passagem da paz, quando o ritual parou por uns dez minutos, enquanto cada pessoa na sala abraçava qualquer outra pessoa presente. Esta não era uma saudação simbólica. Na verdade, produziu uma experiência de solidariedade comunitária. Esta cresceu durante o resto da cerimônia, durante a refeição comunitária que se seguiu, e durante a caminhada depois do jantar nas ruas para servir sopa aos moradores de rua que vivem nos bairros pobres de Los Angeles. Como descrevo em meu artigo de 2005, toda a noite tornou-se de fato uma dupla-missa, na segunda parte do qual a comunidade se torna sacerdote e distribue o Corpo e o Sangue de Cristo como uma sopa, pão e água para as multidões. No entanto, foi a dimensão vivencial que importava. O evento tomou os membros da comunidade de um baixo ponto emocional para um ponto alto e, posteriormente, a um ponto de reflexão interior, lembrando-lhes de sua união e a razão para o seu serviço. Ele estruturou a atenção deles no fluxo de tempo. Animou-os para a sua futura jornada.

Onde está a fenomenologia nisso? Você tem que entendê-la. Minha descrição aqui é de fato o passo quatro na análise de Giorgis: a redescricao da estrutura básica do ritual, com base em anos de observação e entrevistas com os participantes. De fato, apresentei um modelo ideal-típico do ritual, como foi experimentado durante os anos em que participei. Conforme relatado no meu artigo, continuei meu trabalho de campo por mais um ano após o ritual começar a mudar de forma, só para ter certeza de que eu tinha visto a estrutura (agora passada) de maneira correta.

O ponto é que a análise fenomenológica dos rituais, como estes, lança luz sobre um aspecto da vida religiosa que é frequentemente ignorado. A religião é mais do que apenas conceitos, mas tem uma dimensão experiencial também.

Uma abordagem diferente

O antropólogo Thomas Csordas (1994, 1997, 2002) desenvolveu um tipo diferente de fenomenologia, com base na ênfase de Merleau-Ponty sobre o corpo vivido. A experiência corporal é baseada na percepção, e a percepção não é algo estático, uma apreensão interior de um "lá fora" pré-existente, como foi o caso para a filosofia cartesiana. Em vez disso, a percepção é um processo constitutivo, que cria objetos como destinos finais ao invés de assumi-las como princípios.

A experiência é fundamental, pois

é concreta, material, incorporada, e não abstrata, interior, ou mentalística. É imediata tanto no sentido de sua concretude, sua abertura subjetiva, a sua irrupção para a realidade sensorial, emocional, intersubjetiva do aqui e agora, e no sentido em que um jorrar da experiência crua que é não mediada, não premeditada, espontânea ou não ensaiada. (CSORDAS, 2004, 5)

Isso não quer dizer que a percepção é de alguma forma pré-cultural. O ponto da fenomenologia, para Csordas, não é ir "por detrás" da cultura, como se a cultura fosse uma tela que nos separava dos objetos que existiam independentemente da nossa percepção deles. Em vez disso, a fenomenologia nos pede para começar onde nós na verdade começamos: corpos habituados social e pessoalmente, que encontram um mundo com nossos sentidos, transformando esse mundo em um conjunto de objetos culturalmente elaborados. Csordas cita o exemplo de Merleau-Ponty de uma pedra, cuja percepção não capta o nela própria, mas como um objeto culturalmente definido – por exemplo, como algo a ser contornado. Ela

já está lá para ser encontrada, mas [ela] não é percebida como um obstáculo até que ela esteja lá para ser superada. A constituição do objeto cultural é, portanto,

dependente de intencionalidade (o que faria alguém querer superar uma rocha?), mas também do caráter dado de nossa postura ereta, o que torna o escalar a rocha um modo particular de negociar isso (uma opção, mesmo que se possa andar em torno dela). (CSORDAS, 2002, 62)

Os membros de culturas mais esteticamente orientados do que a nossa própria podem encontrar as pedras como formas e texturas agradáveis, ao invés de estruturas para escalar, mas um exame atento da experiência nos mostra que isso acontece no momento da percepção, não como uma reflexão conceitual tardia. Para Csordas e Merleau-Ponty, a percepção é sempre tentativa, parcial e indeterminada; há sempre mais presente aí do que imaginamos. De qualquer forma, nossas percepções nos apresentam com uma facticidade que não podemos negar.

Os antropólogos são notavelmente interessados em compreender a "cultura" - os padrões habituais socialmente aprendidos que diferem de sociedade para sociedade. Csordas argumenta que a cultura não é uma entidade superorgânica (KROEBER, 1917), que ocorre através de autômatos humanos. Também não é um mero conjunto de ferramentas, de que as pessoas se valem para compreender e orientar as suas experiências (SWIDLER, 2000, 39). A cultura molda nossas percepções, mas não o faz, por assim dizer, nas nossas costas. A contribuição de Csordas é notar que a cultura está inserida e mantida em experiências de percepção incorporadas. Não percebemos primeiro, e então interpretamos como o modelo de "sobre-crença" de William James (1961) supõe. Em vez disso, percebemos-interpretamos simultaneamente. Posto em outras palavras, não somos homúnculos de ficção científica que operam passiva e receptivamente um maquinário de sensações bem dentro de nossas cabeças. Ao contrário, percebemos preobjetivamente - ou seja, de forma espontânea e sem conteúdo pré-determinado, mas de uma forma constituída por nosso modo-de-ser cultural (Csordas 2002: 66).

Csordas usa essa abordagem para analisar duas áreas da experiência religiosa: cura ritual Carismática e cura Navajo, os quais operam na interseção da religião e do corpo. Seu trabalho é muito extenso para fazer mais do que ilustrar aqui, mas vale a pena um estudo sério.

Tomemos, por exemplo, o seu estudo de um homem de Navajo com uma lesão cerebral cancerosa (CSORDAS, 2002, 219-37). Incapaz de falar após a sua lesão, esse homem experimentou sua luta para recuperar a fala como uma busca religiosa - uma que ele entendesse em termos tradicionalmente Navajo. O sentido Navajo da santidade da linguagem exata (WITHERSPOON, 1977) levou-o a experimentar a sua recuperação como algo sagrado, um retorno árduo para um estado socialmente valorizado de ser. Csordas descreve como os esforços deste homem para curar-se para a

fala se transformaram em um desejo de se tornar um curandeiro ou um ministro e, assim, curar os outros. Esta não foi, no fundo, uma interpretação cultural colocada posteriormente sobre uma experiência. Nem, como Csordas colocou, era “a busca do paciente por palavras [...] tematizada como [religiosa...] porque a experiência religiosa é redutível a uma descarga neurológica [em uma região particular do cérebro] (CSORDAS, 2002, 287)”. Em vez disso, o homem entendeu sua experiência corporal como religiosa em si, fixando a sua indeterminação inerente, como “uma estratégia do eu na necessidade de um poderoso idioma de orientação no mundo” (*ibid.*: 287).

Da mesma forma, o estudo de Csordas (2002, 58-87) dos rituais carismáticos de libertação de espíritos malignos mostra como esses espíritos não são sobre-crenças ou rótulos mal atribuídos à excitação física, como Wayne Proudfoot (1985) alegou.⁷ Baseado tanto em observações como entrevistas, Csordas conclui que

o elemento pré-objetivo desta [libertação do espírito] repousa no fato de que os participantes [. . .] experimentam essas manifestações como espontâneas e sem conteúdo predeterminado. Essas manifestações são atos originais de comunicação que, no entanto, assumem um número limitado de formas comuns, porque eles surgem a partir de um *habitus* compartilhado. (CSORDAS, 2002, 66)

Isto, diz Csordas, explica a ênfase dos curandeiros na “libertação” da escravidão aos espíritos do mal, em vez da linguagem da “expulsão demoníaca” comum na tradição cristã europeia. A cultura norte-americana enfatiza o controle em muitas áreas da vida. Os curadores carismáticos promovem imagens de “perda de controle para a influência demoníaca, e a cura como uma liberação da escravidão desta influência, e a saúde como a submissão à vontade de Deus, cuja força ajuda a restaurar o autocontrole (*Ibid.*, 67)”. Esta é uma questão de percepção, não de atribuição, e é experimentada como espontânea, não planejada. Cultura e sensação corporal trabalham juntas para constituir um mundo vivido.

Como podemos encaixar isso no quadro metodológico dos Giorgis, descrito acima? O segundo passo exige que o analista “entre em uma redução fenomenológica científica, ao mesmo tempo adotando uma perspectiva *psicológica* da experiência (GIORGI E GIORGI, 2003, 247, grifo de Spickard)”. Eles esperam que outras disciplinas assumam perspectivas diferentes (*Ibid.*, 250). Assim, Csordas focaliza os elementos antropológicos na percepção, enquanto eu me concentro nos sociológicos. Não estamos vendo a percepção (como experiência) através de lentes particulares, como uma espécie de sobre-crença analítica. Em vez disso, as experiências (incluindo percepções) são multi-facetadas em sua própria constituição.

⁷ Para uma crítica, ver Spickard (2004a).

Um exemplo simples mostra como os hábitos culturais ajudam a constituir as nossas percepções. Quando os americanos de minha geração ouvem a Abertura de Guilherme Tell de Rossini, não conseguem deixar de vislumbrar cavaleiros a galope através dos desertos e planícies do sudoeste americano. Essa música foi o tema da série de televisão “The Lone Ranger”⁸, um fato agora incorporado na minha cultura geracional. Não é que ouvimos a música, em seguida, pensamos, “Oh sim! Isso me lembra do Lone Ranger”. Em vez disso, a música e a imagem ocorrem simultaneamente, visceralmente.⁹ A percepção cultural forma hábitos, prereflexivamente, mesmo antes de ter tido tempo de transformar nossas percepções em objetos. Um dos pontos fortes do trabalho Csordas é demonstrar como isso acontece no campo religioso.¹⁰

Problemas

O leitor atento deve ter notado algo estranho sobre os últimos parágrafos. Parece haver uma contradição no cerne do projeto fenomenológico. Por um lado, a fenomenologia pressupõe investigar experiências puras, colocando entre parenteses as interpretações que as pessoas fazem delas. Por outro lado, as fenomenologias antropológicas, psicológicas e as sociológicas produzem diferentes relatos dessas experiências. Como sabemos que essas três abordagens e, potencialmente outras, não seriam apenas (possivelmente) interpretações conflitantes?

A resposta de Csordas e Merleau-Ponty é de cunho filosófico. Eles apontam que a alegação de que primeiro experimentamos os fenômenos, e em seguida os interpretamos, pressupõe um dualismo insuportável entre o sujeito e o objeto. Isto requeriria que o mundo seja constituído de objetos e indivíduos pré-existentes, o primeiro dos quais apresentando ao último dados dos sentidos, a partir dos quais estes últimos constróem uma imagem do mundo. Tanto Csordas quanto Merleau-Ponty negam esse dualismo, argumentando que não temos nenhuma evidência real para isso. De fato, a análise minuciosa da experiência não mostra tal separação. Para eles, os dois, sujeitos e objetos, são construídos no processo de percepção. A fenomenologia mostra

⁸ No Brasil recebeu o nome de “Zorro”.

⁹ Isso não é verdade para as gerações posteriores. Nem todos os membros da minha geração compartilham esta resposta pré-reflexiva particular. Uma porção do referido grupo, no entanto, também tem uma resposta visceral para as primeiras dez notas da música “Sunshine” da banda Cream - embora com um teor diferente.

¹⁰ Notei que os colegas católicos que participaram das missas caseiras de Los Angeles responderam de forma diferente do que os protestantes a certas orações rituais. Seus relatórios posteriores levaram-me a acreditar que esta era uma questão de cultura de percepção, mas que eu, como um não católico, não poderia pessoalmente explorar.

que essa construção tem dimensões cultural, psicológica, social e talvez outras. É, de fato, multi-facetada. Por que postular temas pré-existentes e objetos, em uma tentativa filosoficamente questionável para reduzir as facetas a uma só?

Não vou seguir esta questão aqui, em parte porque eu posso não ter a habilidade filosófica de fazê-lo. Observo, no entanto, que levanta uma segunda questão, que é de grande preocupação para os pesquisadores na prática. Como David Yamane (2000) observou em uma crítica incisiva do meu trabalho em rituais Navajo, os pesquisadores não têm acesso direto às experiências de outras pessoas. O que eles têm - que *qualquer* entrevista-estudo tem - é um conjunto de narrativas sobre a experiência. Ou seja, os pesquisadores fenomenológicos obtêm os seus dados através de entrevistas com informantes sobre o que aconteceu com eles. Em resposta, eles obtêm histórias. As pessoas dizem: "isso aconteceu, então aquilo outro aconteceu, tomou tal e tal forma, etc". Esta não é a experiência direta, é narrativa. Sabemos que as pessoas são altamente suscetíveis a narrativas, muitas vezes, retrospectivamente, recontando as suas experiências de acordo com roteiros culturalmente valorizados de uma forma ou de outra. David Bromley (1998) e Sarah Pike (2009), entre outros, têm notado como os americanos costumam construir "narrativas de cativo" para explicar a participação de pessoas supostamente normais nos chamados "cultos", tiroteios, etc. Como sabemos que os nossos informantes não estão reconstruindo as experiências sobre as quais eles falam em suas entrevistas fenomenológicas?

A resposta curta é: "Não sabemos", embora o cuidado com o qual os Giorgis nos pedem para colocar entre parênteses as próprias interpretações das experiências de nossos informantes é projetado para minimizar tais problemas. Na verdade, todos os pesquisadores fenomenológicos sérios lutam com essa questão, uma das razões pelas quais a fenomenologia é um dos métodos mais difíceis de pesquisa para se usar corretamente. Devemos sempre estar atentos às narrativas que vão ficando no caminho. O capítulo de Titus Hjelm (Capítulo 2.3) neste volume¹¹ mostra-nos algumas das maneiras em que podemos aprender a detectar narrativas (ou "discursos") em operação. Cada futuro fenomenologista deve ler o artigo de Hjelm com cuidado e, em seguida, mergulhar na sua atividade, porque o projeto fenomenológico ainda é possível.

O fato é que a fenomenologia é a única técnica de pesquisa que busca compreender a experiência por si só, como algo separado das interpretações que as pessoas colocam nela. Se for esse o objeto que irá responder a uma pergunta de pesquisa, então a fenomenologia é o método correto a se usar.

¹¹ O *Handbook* de Stausberg e Engler.

Referências

BLACKMORE, S.J., 1986. Who am I? Changing models of reality in meditation. In: Claxton, G. (ed.), *Beyond Therapy*. Wisdom Publications, London, pp. 71-85.

BROMLEY, D.G., 1998. The social construction of contested exit roles: defectors, whistleblowers and apostates. In: Bromley, D.G. (ed.), *The Politics of Religious Apostasy*. Praeger, Westport, CT, pp. 19-48.

COX, J.L., 2006. *A Guide to the Phenomenology of Religion*. T&T International, London.

CSORDAS, T.J., 1994. *The Sacred Self*. University of California Press, Berkeley.

——— 1997. *Language, Charisma, and Creativity*. University of California Press, Berkeley.

——— 2002. *Body/Meaning/Healing*. Palgrave Macmillan, New York.

——— 2004. Healing and the human condition: scenes from the present moment in Navajoland. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 28(1), 1-14.

CZIKSZENTMIHALYI, M., 1975. *Beyond Boredom and Anxiety*. Josey-Bass, San Francisco.

GEERTZ, C., 1974. 'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28(1): 26-45 (Este ensaio aparece como cap. 3 do livro *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes: 2002).

GIORGI, A.P. and GIORGI, B.M., 2003. The descriptive phenomenological psychological method. In: CAMIC, P.M. et al. (eds), *Qualitative Research in Psychology*. American Psychological Association, Washington, DC, 243-73.

HUSSERL, E., 1973 [1900-01]. *Logical Investigations*. Trans. J.N. Findlay. Routledge, London (há tradução em Português: *Investigações Lógicas*. 2 Vols. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012/2014).

_____. 1954 [1913]. *Ideas: general introduction to pure phenomenology*. Trans. W.B. Gibson. Allen and Unwin, London. (Há tradução em português: *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida: Ideias&Letras, 2006).

JAMES, W., 1961 [1903]. *The Varieties of Religious Experience*. Modern Library, New York (Há tradução em Português: *As Variedades da Experiência Religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1995).

KNIBBE, K. and VERSTEEG, P., 2008. Assessing phenomenology in anthropology. *Critique of Anthropology* 28(1): 47-62.

KROEBER, A.L., 1917. The superorganic. *American Anthropologist* 19: 163-213.

MOUSTAKAS, C., 1994. *Phenomenological Research Methods*. SAGE, London, Thousand Oaks, CA.

PEIRCE, C.S., 1934. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 5. Hartshorne, C. and Weiss, P. (eds) Harvard University Press, Cambridge, MA.

PIKE, S.M., 2009. Dark teens and born-again martyrs: captivity narratives after Columbine. *Journal of the American Academy of Religion* 77(3): 647-79.

PROUDFOOT, W., 1985. *Religious Experience*. University of California Press, Berkeley.

SCHLEIERMACHER, F., 1958 [1799]. *On Religion: speeches to its cultured despisers*. Trans. J. Oman. Harper & Row, New York (Há tradução em português: *Sobre a Religião: Discursos a seus menosprezadores Eruditos*. São Paulo: Ed. Novo Século, 2000).

SCHUTZ, A., 1964 [1951]. Making music together: a study in social relationship. In: *Collected Papers II*. Brodersen, A. (ed.) Martinus Nijhoff, Dordrecht, pp. 159-78.

SPICKARD, J .V., 1991a. Spiritual healing among the American followers of a Japanese new religion: experience as a factor in religious motivation. *Research in the Social Scientific Study of Religion* 3: 135-56.

____ 1991b. Experiencing religious rituals: a Schutzian analysis of Navajo ceremonies. *Sociological Analysis* 52(2): 191-204.

____ 1995. Body, nature, and culture in spiritual healing. In: JOHANNESSEN, H. et al.(eds), *Studies of Alternative Therapy 2: bodies and nature*. INRAT/Odense University Press, Copenhagen, pp. 65-81.

____ 2004a. Charting the inward journey: applying Blackmore's model to meditative religions. *Archiv Fur Religionpsychologie* 26: 157-80.

____ 2004b. Globalization and religious organizations: rethinking the relationship between church, culture, and market. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 18(1): 47-63.

____ 2005. Ritual, symbol, and experience: understanding Catholic worker house masses. *Sociology of Religion* 66(4): 337-58.

SVENSSON, L., 1997. Theoretical foundations of phenomenography. *Higher Education Research & Development* 16(2): 159-71.

SWIDLER, A., 2000. *Talk of Love: why culture matters*. University of Chicago Press, Chicago.

WALSH, R., 1995. Phenomenological mapping: a method for describing and comparing states of consciousness. *Journal of Transpersonal Psychology* 27(1): 25-56.

WITHERSPOON, G., 1977. *Language and Art in the Navajo Universe*. University of Michigan Press, Ann Arbor.

YAMANE, D., 2000. Narrative and religious experience. *Sociology of Religion* 61(2): 171-89.

Leituras Suplementares

CSORDAS, T.J., 1994. *The Sacred Self: a cultural phenomenology of healing*. The University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Um estudo extensor da cura e do ritual carismático, sob um ponto de vista experiencial.

_____. 2002. *Body/Meaning/Healing*. Palgrave Macmillan, New York

Uma coleção dos artigos mais significativos de Csordas sobre a corporeidade, cura carismática e Navajo

GIORGI, A.P., 2009. *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology: a modified Husserlian approach*. Duquesne University Press, Pittsburgh, PA.

Uma elaboração recentemente publicada, orientada à prática, da abordagem de Giorgi à fenomenologia. Leitura central.

REHORICK, D. and VALERIE, B. (eds), 2008. *Shifting Our Lifeworld: transforming self and professional practice through phenomenology*. Lexington Press, Lanham, MD.

Uma série de exemplos vívidos e acessíveis do trabalho fenomenológico.

SCHUTZ, A., 1964. The Stranger; making music together; Don Quixote and the problem of reality. In: *Collected Papers II*. BRODERSEN, A. (ed.) Martinus Nijhoff, Dordrecht. *Fenomenologia sociológica clássica, acessível e bem escrita.*

VAITKUS, S., 2000. Phenomenology and sociology. In: Turner, B.S. (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, 2nd edn. Blackwell, Oxford, pp. 270-98.

Um esboço da fenomenologia rico teoricamente mas denso, de como ela influenciou as ciências sociais. Um corretivo útil para obras simplistas.

VAN MANEN, M., 1990. *Researching Lived Experience*. State University of New York, Albany.

Uma abordagem acessível, útil para a prática dos pesquisadores, ainda que com problemas conceituais ocasionais.

WALSH, R., 1995. Phenomenological mapping: a method for describing and comparing states of consciousness. *Journal of Transpersonal Psychology* 27 (1): 25-56.

Um exemplo acessível de fenomenologia aplicada a estados de consciência.

Conceitos-chave

Colocar entre parênteses (bracketing): o processo de remoção de camadas de interpretações em torno de uma experiência particular, de preferência até que se tenha atingido uma descrição da experiência subjetiva em si própria. Isso envolve mais do que simplesmente se recusar a julgar a "verdade" ou "falsidade" de tais experiências; envolve separar a experiência de toda interpretação.

Fenomenologia empírica: o estudo da experiência direta, como é subjetivamente encontrada, em contraste com as ideias sobre a experiência.

Religião vivida: religião como é efetivamente vivida pelos seus participantes, o que inclui tanto experiências como ideias, juntamente com as práticas reais das pessoas.

Percepção (no sentido Pontiano / Csordasiano): o processo pelo qual uma pessoa constitui subjetivamente os objetos que ele ou ela experimenta. Para Merleau-Ponty e Csordas, a percepção é culturalmente constituída, mesmo em sua simples experimentação.

Redução fenomenológica: o processo de descrever como uma experiência se apresenta para a consciência, independente de qualquer consideração sobre o referente imaginado da experiência.

Objeto de pesquisa: o tipo (metafísico) de coisa requisitado por uma determinada questão de pesquisa, que pode ser capturado por um método de investigação particular. Por exemplo, algumas questões pedem opiniões superficiais, que a pesquisa de opinião pode proporcionar; outras perguntas pedem opiniões profundas, que podem ser encontradas em pesquisas de entrevista; ainda outras perguntas são sobre as experiências das pessoas, que a fenomenologia traz para a superfície.

Recebido: 15/02/2014

Aprovado: 25/03/2014