



ESPAÇO SAGRADO: a relação da etnografia e da dialética no estudo geográfico

Rogério Amaral Pereira
Universidade Federal do Paraná

Resumo

O presente estudo é resultado dos debates em aula, realizados na disciplina de Conceitos Geográficos, do Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Rio Grande - FURG, em 2009. O mesmo visa demonstrar o espaço geográfico sobre o plano mítico, ou seja, o espaço sagrado como foco de estudo. Assim, as relações teóricas realizadas, neste trabalho, objetivam ressaltar a relação homem-natureza, e sua manifestação cultural no espaço sagrado. Para isto, será realizada uma abordagem sobre os modelos (métodos) científicos: etnográficos e o dialético. O dialético, para uma melhor compreensão entre o mundo material e o plano imaterial de Platão, refletida sobre a obra Fédon, no seu embate dialético, e relação com a Geografia e o espaço transmutado. Dentro destas concepções, ressaltaremos a utilização de ambos os modelos para a pesquisa geográfica.

Palavras-chave: Método, etnografia, dialética, espaço sagrado.

SACRED SPACE: the relation between ethnography and dialectic in the geographic study

Abstract

The present study is a result from classroom debates, occurred in the discipline of Conceitos Geográficos, from the Programa de Pós-Graduação em Geografia, of Universidade Federal do Rio Grande – FURG, in 2009. This study aims to demonstrate the geographic space in the mythic plan, so, the sacred space as study focus. Then, the realized theoretical relations, in this work, aim to highlight the relation man-nature, and its cultural manifestation in the sacred space. For this, it will be realized an approach on the scientific models (methods): ethnographic and the dialectic. The dialectic, for a better comprehension between the material world and the immaterial plan of Plato, reflected in the Phaedo work, in his dialectic shock, and the relation with the Geography and the transmuted space. In these conceptions, we will highlight the usage of both models for the geographic research.

Keywords: Method, ethnography, dialectic, sacred space.

INTRODUÇÃO

A compreensão da realidade social tem por foco o espaço, este que muitos geógrafos interpretam como sendo o local onde se desenvolve a ação humana, atribuindo-lhe conotações de um cenário, ou de um palco social. Com isso, os símbolos adotados são úteis para a ciência geográfica, a qual tem como objeto o estudo do espaço de atuação do homem. Dessa forma, justifica-se a importância do “espaço sagrado” no estudo, pois se entende que o espaço geográfico não é algo vazio, sem vida. Ele possui um conhecimento que transcende metodologias e, desse modo, o próprio conhecimento humano. Com isso, as sumarizações das ideias a serem apresentadas e os questionamentos abordados serviu como base para a elaboração da dissertação¹.

Mediante este fato, realizou-se uma abordagem sobre o espaço mítico, mas antes fez-se esforços para, de forma sucinta, demonstrar os métodos: etnográfico e dialético. Porém, adverte-se que, quase tudo o que se irá abordar, pode ser equacionado sob essa rubrica, uma vez que as referências bibliográficas sobre os temas abordados são vastíssimas, quase tendentes a fazer declinar os braços, não restando coisa nenhuma a escrever. Mas aqui quer se deixar – sem ter a convicção de parecer uma pretensão exagerada – um esquema metodológico, que permita operacionalizar o tema proposto à Geografia.

O estudo e a análise de referências bibliográficas relacionadas ao tema forneceram as condições de realização deste ensaio. A técnica utilizada compreendeu:

- A delimitação do tema, o espaço sagrado;
- A identificação das fontes de consulta bibliográfica sobre método conhecimento, etnografia e dialética;
- A análise do referencial bibliográfico especializado e transversal;
- A reflexão sobre o tema proposto.

Com isto, o estudo destina-se a todos os interessados em refletir sobre metodologia e principalmente sobre o espaço mítico, ou seja, o espaço sagrado e a primordial significância da Geografia para o desvelamento de questões sociais, a exemplo desta que serão abordados. Cabe ao profissional, que trabalha com a relação do homem com o meio na forma de produção espacial, salientar os contratempos e os percalços que o espaço geográfico sofre. E, diante disso, proporcionar um conhecimento significativo, apresentando uma estruturação e organização na forma de compreender o espaço, atribuindo-lhe uma apreensão dialética da realidade social.

MÉTODO E CONHECIMENTO

A necessidade do homem pelo conhecimento, em especial, o científico, é algo que refaz o julgamento dos significados que os indivíduos atribuem a suas ações. Estes, dentro dos ambientes, constroem suas vidas e suas relações (as vivências), cujo entendimento, o sentido dado aos atos e às decisões dos atores sociais ou, então, dos vínculos indissociáveis das “ações particulares com o contexto social em que estas se dão”, têm forte presença no diálogo (CRIZZOTTI, 1995).

Por trás de tal informação, no entanto, o conhecimento científicoⁱⁱ sempre esteve associado à escolha do métodoⁱⁱⁱ, ou seja, da “estratégia” que melhor interpretasse o seu objeto de investigação. Assim, as relações feitas ao objeto de estudo compõem um cenário que o autor (investigador) entende como sendo o mais fiel do seu objeto. Segundo Spósito (2004), o método não pode ser abordado do ponto de vista disciplinar, mas como um instrumento intelectual e racional, que dê meios para a apreensão da realidade. Esta, quando o pesquisador tiver como foco fazer uma leitura dela, estabelece verdade científica para a sua interpretação.

Contudo, sabe-se que é impossível reportar o objeto como um todo, uma vez que o que se consegue é expressar o objeto de estudo. São recortes de manifestações naturais ou sociais, realizadas em uma determinada escala de espaço, em um determinado tempo. Diante disso, o conhecer torna-se uma relação estabelecida entre o sujeito e o objeto, na qual, “no processo de conhecimento o sujeito cognoscente se apropria, de certo, do objeto conhecido” (CERVO; BERVIAN, 1978, p.3).

E no percurso científico realizado através do concreto (real) e, principalmente, de embates existentes no objeto em questão, a compreensão da sua materialidade torna muitos estudos obscuros. Nessa medida, muitos pesquisadores não apresentam a sensibilidade de compreender o objeto tal qual a realidade os apresenta. Então, muitos cientistas das ciências sociais procuram distorcer aspectos do objeto para associar ao que acreditam ser a sua verdade. Assim, neste estudo que está sendo apresentado, procurar-se-á não cometer esse equívoco científico. E, com tal sensibilidade, busca-se associar o modelo da etnografia e o dialético ao objeto de estudo, que são os Templos Afro-brasileiros (Terreiros^{iv}) rio-grandinos, como método para demonstrar as relações geográficas do objeto de estudo, ou seja, o “espaço sagrado” (ROSENDAHL, 2003).

Desta forma, aportar-se á o conhecimento, mais do que uma mera estratégia de acumulação e, sim, com finalidade prática aos relevantes sociais. Já que, para muitos (cientistas), as ciências humanas e sociais são estereotipadas, como algo externo e que não dialogam com a ciência. Essa é entendida como mecânica, sendo o resultado de uma explicação de partículas e de movimento dos objetos que exclui as finalidades. Mediante isso, o que prevalece é o fator quantitativo. E, neste ponto, o espaço geográfico (objeto de estudo da ciência geográfica), não será interpretado como uma área reticulada, ou seja, um espaço geométrico, sem animação, segundo Platão, sem a alma (vida), pois,

a razão deve seguir apenas um caminho em suas investigações, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nessa corrupção, jamais possuiremos o objeto do nosso desejo, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-los, e as enfermidades perturbam nossas investigações (PLATÃO, 1999, p.127).

Diante desta reflexão, conclui-se que o que foi dito corrobora para que o conhecimento não seja reduzido a um rol de dados isolados, ligados apenas por

uma teoria explicativa; o sujeito-observador deve ser parte integrante do procedimento do conhecimento, o qual deve interpretar os fenômenos, atribuindo-lhes um significado. Neste caso, o objeto não consistirá em um dado neutro; ele será possuído de significados e relações de sujeitos concretos que criam em suas ações.

Portanto, a ciência é um conhecimento que se sabe que deve ser unânime. E mais, ela deve ser um conjunto de atitudes e de atividades racionais, dirigidas, principalmente, ao “sistemático” conhecimento com o objeto concentrado, adequado de ser submetido à comprovação. Apesar disso, as ciências utilizam-se de métodos para melhor interpretação, ou seja, na busca de um conhecimento “verídico e fidedigno” de referenciar o seu foco de estudo (o objeto). Assim, o pesquisador é um “ativo descobridor do significado das ações e das relações que ocultam nas estruturas sociais” (CRIZZOTTI, 1995, p. 80).

Cervo e Bervian (1978) caracterizam esse conhecimento como um sistema de proposições duramente corroboradas, constantes, gerais, atreladas entre si pelas relações de condicionamento referentes a seres, fatos e fenômenos da experiência. A ciência é um conhecimento apoiado na demonstração e na experimentação, que só aceita o que foi aprovado. E mais, trata-se de uma das poucas realidades que podem alcançar gerações futuras.

De acordo com Kelinger (1979), o seu surgimento desenvolveu-se pela necessidade de um método de conhecimento e compreensão mais seguro e digno de confiança do que os métodos relativamente desprovidos de controle de confiança geralmente usados. E, com isso, foi preciso inventar uma abordagem do conhecimento, apta a permitir informação válida e fidedigna sobre fenômenos complexos, inclusive o complexo fenômeno do próprio homem.

Apesar disso, a pesquisa qualitativa é algo que será abordada antes de começar a descrever sobre os modelos (métodos) de produção do conhecimento divulgados anteriormente. Esta é um tipo de pesquisa que atinge uma qualificação que abriga correntes de pesquisa muito díspares, sendo pertinente ao nosso estudo. Em resumo, essas correntes “alicerçam-se” em hipóteses contrárias ao modelo experimental e adotam método e técnica de pesquisa diferente dos estudos fechados (experimentais). Assim, compreende esta técnica o levantamento de dados através de entrevista que, neste estudo estará fundamentada junto aos frequentadores e associados do local de estudo, na coleta de dados para o desenvolvimento da etnografia do objeto de estudo em questão.

Assim, na pesquisa qualitativa, todas as pessoas que participam dela são caracterizadas como sujeitos que elaboram conhecimentos e que produziram práticas adequadas para intervir nos problemas identificados. Deste modo, entende-se que elas têm um conhecimento prático, de senso comum e, principalmente, de representações relativamente elaboradas, que formam uma concepção de vida e orientam as suas ações individuais. No entanto, não significa que a vivência diária, a experiência cotidiana e os conhecimentos práticos reflitam um conhecimento crítico que relacionem esses saberes particulares com a totalidade, as experiências individuais com o contexto geral da sociedade.

Nesse caso, os dados não são coisas isoladas, acontecimentos fixos, captados em um instante de observação. Eles se dão em um contexto fluente de relações: são “fenômenos” que não se restringem às percepções sensíveis e aparentes, mas

manifestam-se em uma complexidade de oposições, de revelações e de ocultamentos. É preciso “ultrapassar sua aparência imediata para descobrir sua essência” (CRIZZOTTI, 1995, p.84).

MÉTODO ETNOGRÁFICO

Diante desse, fato, o modelo etnográfico é um dos pilares para a compreensão do “espaço sagrado”, ou seja, de ultrapassar a “aparência imediata”. E fruto da Antropologia, esse constitui uma forma peculiar de produzir conhecimento. Sendo assim, o reconhecimento à alteridade, pelo pesquisador, é um fator primordial. Pois a construção e a reconstrução de uma identidade coletiva tornam os sujeitos capazes de reconhecerem-se através da relação com outro. Portanto, esse modelo de estudo foi promulgado, pela primeira vez, como o é conhecido na atualidade, por Malinowski, antropólogo que dividiu o trabalho de campo em três atividades de pesquisa específica para a coleta, o manuseio e a análise dos dados. Essa tarefa tem, como finalidade, a retirada do que é regular e típico. Por esse fator, a realidade é dividida em áreas de estudos interdependentes.

Conforme Crizzotti (1995) demonstra que a etnografia, inspirada na perspectiva do estudo da materialidade e da imaterialidade do objeto de estudo, procura investigar as atividades práticas e triviais dos atores sociais e compreender, dessa forma, o sentido que os atores atribuem aos fatos e acontecimentos da vida diária. Os modelos quantitativos acabam distanciando o pesquisador do verdadeiro objeto da investigação e tornam-se ineficazes para compreender as ações práticas dos sujeitos, em sua vida prática.

Portanto, dotada de vínculo empirista, a abstração promulgada pela observação, aparece como a frequência das manifestações, as quais são do mesmo modo importantes e preciosas para a compreensão das manifestações e, sobretudo, da sua ocasionalidade, da frequência do comentário, da fala e do silêncio. Assim, é necessário, para isto, encontrar o significado do manifesto e o que permaneceu das atividades.

De modo, que todos os sujeitos são igualmente dignos de estudo, todos são iguais, mas permanecem únicos, e todos os seus pontos de vista são relevantes, “do culto e do iletrado, do delinquente e do seu juiz, dos que falam e dos que se calam, dos normais e dos anormais” (Idem, p.84). Procura-se, com isto, compreender as experiências que eles (os investigados) têm das representações que constituem e, especialmente, os conceitos que elaboram. Ainda que, nos conceitos manifestos, as experiências expõem e ocupam o centro de referência das análises e interpretações, da pesquisa etnográfica.

Com isto a pesquisa torna-se,

uma criação que mobiliza a acuidade inventiva do pesquisador sua habilidade artesanal e sua perspicácia para elaborar a metodologia adequada ao campo de pesquisa, aos problemas que ele enfrenta com as pessoas que participam da investigação. O Pesquisador deverá, porém, expor e validar os meios e técnicas adotadas, demonstrando a cientificidade dos dados colhidos e dos conhecimentos produzidos (Idem, p. 85).

Corroborando tal ideia, para Mello (2005), a etnografia é marcada pela interação com a investigação, através da situação estudada, afetando-a e sendo por ela afetada. Com isso, o pesquisador atua como um instrumento principal na coleta/análise de dados. Ele deve estar com a sensibilidade aguçada em alerta e tem, sobretudo, a responsabilidade de diminuir os efeitos do subjetivismo exacerbado. Nessa linha de pensamento, o desafio da investigação “antropogeográfica”^{vii} tem início com a descentralização, ou seja, “o deslocamento subjetivo, para, sem preconceitos, buscar entender uma dada situação” (Idem, p.59).

Mediante tal fato, a história oral tem o desígnio do resgate, na busca de entender a situação exposta pelo objeto, ou seja, as pistas deixadas no passado, que poucos têm, mas que explicam o presente. No entanto, os entrevistados são os informantes primordiais, que atuam dentro do recorte espacial a ser pesquisado, um grande vínculo com a comunidade (em questão). Apesar disto, os resumos descritivos das observações feitas descrevem as formas de participação do pesquisador: intensidade e frequência; as circunstâncias da participação; tensões, mudanças e decisões; e os diversos instrumentos (fotografias, filmagem, anotações de campo), todos reduzidos ao registro das observações. Este registro deve conter todas as informações sobre as técnicas, os dados, o desenrolar do cotidiano da pesquisa, “as reflexões de campo e as situações vividas (percepções, hesitações, interferências conflitos, empatias etc.) que ocorreram no curso da pesquisa” (CRIZZOTTI, 1995, p. 91).

Tendo em vista a importância do conhecimento para a Ciência, não se deve esquecer que a pesquisa apoia-se em fundamentos teóricos que sustentam a formulação de um problema, e na adoção de técnica e de instrumento de pesquisa. Com isto, as diferentes áreas de conhecimentos mantêm expostos debates sobre fundamentos dos conhecimentos científicos e seus limites e, principalmente, as técnicas e os instrumentos de validação do saber.

A técnica coadjuva a descoberta de fenômenos concentrados, tais como a observação participante, a história ou os relatos de vida, a análise de conteúdo, a entrevista não diretiva, que reúnem um “*corpus* qualitativo de informações” (MELLO, 2005). Com isso, o intuito de intervir em uma situação insatisfatória, de mudar condições percebidas como transformáveis, onde o(s) sujeito(s) e o(s) objeto(s) assumem, voluntariamente, uma posição reativa. E, para desbravar esse novo espaço, a dialética transforma os instrumentos conceituais de que dispõe a etnografia e passa a trabalhar, frequentemente, com determinações reflexivas e procura promover uma “fluidificação dos julgamentos” (KONDER, 1994).

MÉTODO DIALÉTICO

É um dos caminhos que o pesquisador pode realizar para alcançar a “realidade”. Assim, nas Ciências Sociais, o método dialético, em especial na Geografia, também serve como premissa para a interpretação de uma dada realidade e quando ele se depara diante das teorias existentes acerca do foco de pesquisa, ou seja, uma forma de compreensão do objeto (de pesquisa) em enfoque passa a

revelar a realidade não percebida em uma primeira observação. No entanto, para Crizzotti (1995), a dialética também insiste na relação dinâmica entre o sujeito e o objeto, no processo de conhecimento. Não se detém apenas no vivido e nas significações subjetivas dos atores sociais. A dialética julga a contradição dinâmica do fato observado e a atividade criadora do sujeito, que observa as oposições incoerentes entre o todo e a parte, e as conexões do saber social e do agir com a vida social dos homens.

Desse modo, a dialética, expressão oriunda do grego *dialektos*, possui, como caracterização geral, o debate (significado) como cerne do discutir. E, em alusão à ciência geográfica, é o “espaço presente^{viii}”, este fruto do passado e movimentado por uma perspectiva de futuro, que é interpretado através do confronto de ideias e, principalmente, da observação. Além disso, esse caso, não há necessidade de outro interlocutor, pois o confronto pode estar presente em um mesmo argumento, realizado por um único debatedor (pesquisador). Assim, com esses levantamentos, pode-se chegar à definição de que o método dialético é fruto da resistência às opiniões do senso comum, e que se utiliza da contradição para encontrar a verdade, esta compreendida como razão, energia e movimento.

Conforme Röd (1984), a filosofia dialética foi organizada, especialmente pelas questões dicotômicas, entre as quais estão presentes, no ente finito e no infinito ou absoluto, relação em meio ao fenômeno e à essência, relação entre consciência de si e consciência do objeto, entre liberdade e necessidade causal. Essas questões dicotômicas articulam os três elementos presentes no método dialético, que são denominados tese, antítese e síntese. A primeira tem como característica geral a afirmação (uma situação posta ou uma hipótese). A antítese, pelo fator contraditório, ou seja, de oposição à tese, distingue-se por defender os argumentos que embatem a tese. E, por último, dentro desse contexto, a síntese, fruto do embate entre a antítese e a tese, a qual tem no cerne um processo conflitante, resultado de processos contínuos e infinitos de embates.

Com isso, a dialética tem como ponto primordial, para o pesquisador, um método argumentativo. E ela é compreendida como a capacidade de definir e distinguir conceitos presentes no diálogo (discussão). Desse modo, a dialética também pode tornar-se uma “etiqueta linguística, cujo emprego não repousa sobre um fundamento nas coisas, mas revela uma determinada intenção por parte de quem fala” (Idem, p.9).

Mediante as premissas expostas, abordar-se-á um breve delineamento histórico sobre a arte compreendida como dialógica. Assim, a dialética apresenta, como seu pensador mais radical, Heráclito de Éfeso (aprox. 540-48 a.C.), denominado de “obscuro”. Ele possuía um discurso existente apenas entre o diferente, tendo a ideia do movimento do pensamento, na presença da luta e, principalmente, da contradição da natureza. E Parmênides (530-460 a.C.) ensinava que a essência profunda do ser era imutável e dizia que o movimento (a mudança) era um fenômeno de superfície. Essa linha de pensamento, que pode ser denominada de metafísica, foi enfatizada pelos filósofos, prevalecendo, assim, sobre a dialética de Heráclito.

Contudo, para Aristóteles (384-322 a.C.), todas as coisas possuem determinadas potencialidades, ou seja, os movimentos das coisas eram potencialidades que estavam se atualizando, isto é, são possibilidades que estão se transformando em realidades efetivas, com seus conceitos de ato e potência. E, na Idade Média, devido a temas de não alteração social da sociedade feudal, a dialética “se tornou uma espécie de sinônimo de lógica ou então passou a ser empregada, em alguns casos, com o significado pejorativo ‘lógica das aparências’” (KONDER, 1994, p.11).

Ainda dentro desse percurso histórico, Kant (1724-1804) percebeu que a consciência humana não se limita a registrar passivamente o mundo exterior; e mais, que ela é sempre a consciência de um ser que interfere ativamente na realidade; através desse fato, observou que isso complicava extraordinariamente o processo do conhecimento humano. Sustentou assim, que todas as filosofias até então vinham sendo ingênuas ou dogmáticas, pois tentavam interpretar o que era a realidade, antes de ter resolvido uma questão precedente sobre a definição de conhecimento.

E com Karl Marx (1818-1883), o conhecimento é totalizante e a atividade humana, em geral, é um processo de totalização, que nunca alcança uma etapa definitiva e acabada. Resulta da “dialética marxista”, que tem como ponto preponderante a busca epistemológica para a compreensão da realidade histórico-social. Essa incluiu levantamentos da dialética abordada por Hegel (1770-1831) e seu dualismo dicotômico entre objeto e sujeito e o superou na capacidade de encontrar as leis, a difusão (evolução) e, principalmente, as correlações com os fenômenos pesquisados.

No entanto, para articular o método dialético à ciência geográfica, abordar-se-á a filosofia de Platão (428-347 a.C.). Ela posiciona-se de maneira a transcender-se no entendimento da relação do homem com o espaço geográfico. De modo que a dialética, “enquanto busca de realização das condições ideais do discurso, está, desde suas origens, em Platão, associada ao fato concreto do diálogo” (SARDI, 1995, p.19), uma vez que os discursos filosóficos do filósofo, nas primeiras obras, eram vinculados à imagem do mestre Sócrates. Elas deixam transparecer toda a relação de questionamentos, ou seja, uma relação intrigante de chegar ao cerne dos objetos em questão com uma série de perguntas intermináveis. É o que, para o mundo ocidental, é denominado método dialético. Essa estrutura metodológica, que funciona como um espiral, cuja realidade alcançada não é retilínea e reducionista, mas cerca o objeto de estudo em questão de variados ângulos, não tracejando, ao primeiro olhar, uma verdade científica acabada.

Entretanto, na dialética platônica, o raciocínio serve de valor para conter os desejos e conduzir a alma em direção a seu verdadeiro mundo, o das Ideias. No entanto, somente a parte intelectual da alma é que pode ter acesso ao verdadeiro conhecimento. Assim, em tal movimento, “a alma é impulsionada por uma atração em direção ao Bem” (Idem, p.26). Desse modo, Platão introduz uma estreita conexão entre a alma e o mundo das Ideias; e o conhecimento do real só se torna possível, devido ao conhecimento da alma nesse mundo invisível.

Conforme o discurso de Platão, denominado Fédon, é pertinente expor a relação dialética e, principalmente, colocar em evidência, para a Geografia, o estudo das relações ligadas à natureza e, acima de tudo, ao seu objeto de estudo, o espaço geográfico. No que tange a seu movimento, sua animação, destaca-se o discurso

“corpo/alma”. Na obra Fédon, surgida do escândalo da morte do seu mestre, em 399 a.C., Platão procura solidificar a memória de Sócrates, através do discurso e, com a escrita, retratar os últimos momentos do seu mestre.

De tal modo, a obra Fédon abre um divisor de águas entre uma filosofia “sofista” (em que se manipulam as palavras, ou seja, o filósofo bom orador, que ensinava, mediante o pagamento, a arte de falar bem a jovens ricos), e a escola socrática, a busca pelo acordo entre as coisas e o *logos*. Nessa obra, Platão revela os últimos ensinamentos de Sócrates, como a fala sobre a morte, a relação com a alma e a Ideia. São os fatores apontados por Platão, com forte influência órfica^{viii} (religião), pois, no seu discurso, traz o postulado acerca da relação corpo/ alma.

O corpo citado por Platão é colocado como algo mundano, com ares de impuro ao pensamento, que não conduz ao pensamento racional, por encher de ilusões de valores e de paixões que, como tal, fazem a desarmonia da humanidade através das guerras. Essas desordens têm origem no desejo de acumular bens materiais; se é levado a acumulá-los pelo corpo, para servi-lo, como escravo, em suas necessidades mundanas. Com isso, a concepção platônica de imortalidade da alma, obtida através de uma análise do conhecimento sensível, não pode ser a causa, pois essa aparece como horizonte último da ética. E tal fato incide diretamente na responsabilidade para com as relações com os outros e, conseqüentemente, na utilização da linguagem.

Segundo Sardi (1995), a dialética é constituída enquanto necessidade essencial, o que se constata no fato concreto do ‘diálogo’, com preferência da dimensão intersubjetiva no processo de busca de um caminho à verdade. De forma que a própria inconclusão desses diálogos parece ser uma característica própria dos diálogos platônicos. Essa apresenta, no diálogo, a busca associada da verdade, com o desejo mútuo de possibilitar ao outro uma ascensão espiritual, sendo, ao mesmo tempo, um ‘mostrar-se’ ao outro (na relação objeto/pesquisador). Assim, “a presença do outro, tornada viva na interação dinâmica da relação dialógica, que é dialética [...]” (Idem, p. 33).

Corroborado por Röd (1984), afirma que a dialética equivalerá à relação existente entre dois momentos de um todo que se condicionam mutuamente; e mais, em que o todo é determinado pela relação entre os dois momentos e esse, ao mesmo tempo, pelo todo. Assim, a autocompreensão da individualidade não é exclusivamente subjetiva; portanto, a própria compreensão da alma não expressaria ainda a individualidade absoluta (uma substancialidade), que os míticos posteriores denominariam espírito.

Na definição moderna, apontada pelo mesmo autor, a dialética significa o modo de pensar as contradições da realidade, o modo de compreender a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação. Ela não se contrapõe à lógica, mas vai além da lógica, desbravando um espaço que a lógica não consegue. Assim, para explorar esse novo espaço, a dialética modifica os instrumentos conceituais de que dispõe e passa a trabalhar, frequentemente, com determinações reflexivas e procura promover um desenvolvimento dos conceitos. Com isso, o método dialético “incita a revermos o passado à luz do que está acontecendo no presente; ele questiona o presente em nome do futuro, o que está sendo em nome do que ainda não é” (Idem, p.84).

Mediante o que foi exposto, compreende-se que o objeto a ser focado neste estudo o lugar sacralizado é o lugar entendido como transcendente ao simbólico; e, mais, este não é meramente fruto do acaso (descoberto, fundado ou construído). Mas, o Terreiro é, sim, conforme Rosendahl (2003), esse é reivindicado, possuído e operado pela comunidade religiosa constituinte de um espaço transcendente, ou seja, o espaço sagrado.

O ESPAÇO SAGRADO

A Geografia permite não só a compreensão do espaço produzido pela sociedade, na qual presenciamos, na atualidade, suas desigualdades e contradições, mas também o de algo que transcenda as relações de produção que nela se desenvolvem no tempo e no espaço, essas denominadas sagradas. Assim, a Geografia, como uma ciência atrelada ao espaço, debate, busca explicações e, principalmente, faz-se eficiente para os cientistas sociais, desvendarem os mistérios que transcendem o mundo material social. Ela contribui com elementos para o aprimoramento que vincula uma abordagem focalizada na análise dos grupos sociais como um todo, sobretudo no seu processo de existência, e dos objetos e ações nas suas “espaçotemporalidades” (CORRÊA, 2003).

É nesse enfoque que a Geografia tem, como expressão, o espaço, pois sobre o mesmo compreendem-se as disparidades do mesmo, e procura-se o seu cerne, que é a percepção do mesmo, onde alcançamos o elemento social, assim como seres constituintes do espaço pautado pela Geografia, o espaço geográfico. Ocupam-se ambientes e mantêm-se relações como seres comunitários. Com isso, constroem-se vários espaços com regras distintas e mais diversas lugares, entre os quais, para todos, destaca-se o sagrado.

Desse modo, vincula-se o termo sagrado ao espaço. O espaço como conceito não pode ser focado separadamente do tempo nem somente como espaço cósmico, “mas em diferentes orientações doutrinárias predominantemente: do positivismo, do idealismo, do neopositivismo e do marxismo contemporâneo” (SPÓSITO, 2004, p.119). Entretanto, o espaço manifesta-se como fonte do indivíduo, palco da administração de poucos, no qual todos se contemplam como metáforas, e a sua dinâmica fugaz transforma, em uma escala de tempo cada vez menor, o que é hoje, no amanhã.

Como se pode observar é na relação tempo/espaço que ocorrem as relações sociais humanas, ou seja, a transformação da natureza, na produção da cultura e da história. E entre ambos, há uma relação de dependência, interdependência e influência. As interações dos homens com o meio são provenientes de um espaço sociocultural da existência humana, fruto das transformações decorrentes no meio (natural ou artificializado).

Para Rosendahl (1999), o espaço é articulado e contemplado por uma fonte de imaginação, cuja carga de valor é determinada também pelo espaço vivido. Esse é contemplado pelas experiências do homem e não apreendido como um fator técnico. Portanto, contempla um maior entendimento o mundo e o espaço habitado. Assim, não só para o homem religioso, o espaço não é homogêneo, mas

também para o pesquisador, “o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1992, p.25).

Diante de tal fato, quando o sagrado manifesta-se por uma hierofania^{ix} qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelações de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. Dessa forma, a aparição do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita, onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode realizar assim a “hierofania”, que revela o ponto fixo absoluto, ou seja, um centro para nós (ROSENDAHL, 2003).

Nesse contexto, dentro da pesquisa geográfica, o profano constitui todo o sentido, ou seja, o que se pode saber através do mesmo. Assim, o mundo natural do cotidiano que é experimentado é como a última análise, essa atribuída ao cognoscível. Em contrapartida, o sagrado invoca gestos de afetividade e respeito, pois ele apresenta um universo incognoscível, que transcende os limites da percepção e compreensão humana.

Segundo Eliade (1992), é a descoberta ou a projeção de um ponto fixo, como apontado anteriormente, como sendo o centro. Esse representa a Criação do Mundo, para a experiência profana. Com isso, o espaço é homogêneo e neutro, ou seja, sem nenhuma ruptura ou diferença qualitativamente às diversas partes de sua massa. E é compreender o espaço como geométrico (sem alma), e que pode ser cortado e delimitado, seja em que direção for, mas sem nenhuma diferenciação qualitativa e, portanto, sem nenhuma orientação de sua própria estrutura.

Nesse viés, a fronteira que separa os dois espaços indica, ao mesmo tempo, a distância entre os dois modos de ser, o profano e o religioso. Portanto, essa fronteira é, ao mesmo tempo, o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõe dois mundos e “o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado” (Idem, p.29).

Gil Filho e Gil (2001) afirmam que o sagrado é algo que faz parte do cotidiano e compreende sua presença sempre como algo qualitativamente superior. Assim, a experiência do sagrado repercute em diferenciações em relação a lugares, pessoas e objetos. O sagrado é o outro da existência, ou seja, o ponto de convergência e mediação entre a terra e o céu, entre o contingente e o transcendente. É a ponte analítica entre o sagrado e o cotidiano, a qual possibilita conceber temporalidades e espacialidades relativas e, com isso, a dinâmica da existência do sagrado está além de uma materialidade aparente.

Diante disso, a visita a um espaço sagrado é, antes de qualquer coisa, uma vivência afetiva. É a partida, a viagem, a desinstalação do cotidiano, a própria linguagem dos deuses através dos símbolos que aproximam o devoto do domínio sagrado. Em meio a isso, a descoberta do sagrado “é um ato de afetividade do crente ao(s) seu(s) deus(es)” (ROSENDAHL, 2003). E sendo no interior do ambiente sagrado, o mundo profano é transcendido. Esse, nos níveis mais arcaicos de cultura, na qual a possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura. Já no ambiente do sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma

“porta para o alto, por onde os deuses podem descer à terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu” (ELIADE, 1992, p.29).

Por meio do simbolismo religioso que possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, pode-se denominar esses locais de Centros de Ligação, ou microcidades-santuários, os quais são espaços de convergência, “marcados por tempos de festividades, próprios de cada centro” (ROSENDAHL, 1999, p.24). Esse simbolismo torna a observação um caminho importante para o conhecimento, pois observa o entorno toda a vida, como o mundo e as pessoas. Com isso, usam-se os sentidos, “para receber e interpretar as informações que recebemos de fora” (KERLINGER, 1979, p. 1). No caso, a observação é um método (modelo) ativo que raramente é simples.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No entanto, a Geografia, por se tratar de uma ciência, pode ser considerada multidisciplinar e, principalmente, que analisa a relação homem/meio, com a finalidade de compreender o objeto de estudo (espaço geográfico). Esse palco das efetivações humanas, sobretudo, abrange todos os elementos do planeta e que são passíveis de serem analisados e classificados pelas especialidades da ciência geográfica.

De modo que o presente encontra-se no passado, por exemplo, através dos fatos que fornecem subsídios para a realidade do objeto de investigação (em questão). Pois se sabe que o conhecimento produzido pela ciência segue um processo (técnica) para guiar os exercícios de investigação. Para esse contexto, os modelos etnográficos e dialéticos estão mais próximos e são mais adequados para a compreensão da realidade apresentada pelo(s) objeto(s) de investigação, que são os espaços sagrados, formados por um conjunto de ritos religiosos e culturais. Portanto, a etnografia associa-se principalmente a estudos que relacionam grupos, organizações e comunidades, que são parte de sociedades maiores e mais complexas, como justificativa do estudo quanto às manifestações religiosas. Já a dialética, em especial a platônica, busca um discurso geográfico emerso do fato concreto do diálogo, ou seja, uma “construção ética da razão” (SARD, 1995, p.33).

Tais realizações são explicadas, por ambos os modelos científicos possuem como objetivo de análise o estudo em sua totalidade, o que, para a pesquisa em Geografia, tornam-se peça fundamental, pois não dissociam natureza e sociedade, mas buscam revelar o resultado do seu imbricamento. Portanto, considera-se a existência de inúmeros outros métodos, os quais se propõem a não só identificar os problemas, mas também a buscar respostas para os mesmos, com a finalidade de promulgar um salto qualitativo no conhecimento da sociedade e apoiar as teorias já existentes.

Desse modo, a Geografia explica também a sociedade como fator transcendente, que produz o espaço e o sagrado imbricados. Assim, o estudo do espaço relacionado à pesquisa e, principalmente, à prática social, são parte integrante de uma totalidade que, ao se organizar, configura diferentes tipos de paisagens e resultado de tipos determinados de sociedades, construindo “hierofanias” (ELIADE, 1992).

Segundo Rosendahl (1999), a análise do espaço sagrado é fundamental para a Geografia, pois é originária do imaginário coletivo e principalmente religioso. E, nela são aportados simbolismos que transcendem qualquer concepção. Com isso, a distinção que o sagrado confere ao espaço incita o pesquisador social, em especial, o geógrafo, ao seu amplo temário.

REFERÊNCIAS

CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino. **Metodologia científica**: para uso dos estudantes universitários. 2.ed. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1978.

CORRÊA, Roberto Lobato. A geografia cultural e o urbano. In: _____; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003, p.167-186.

CRIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Gil FILHO, Sylvio Fausto; GIL, Ana Helena Corrêa. Identidade religiosa e territorialidade do sagrado notas para uma teoria do fato religioso. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 39-56.

KERLINGER, Fred Nichols. **Metodologia da pesquisa em ciências sociais**: um tratamento conceitual. São Paulo: EPU; EDUSP, 1979.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. 27.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. Que é cultura. In: _____. **Uma teoria científica da cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1975, p. 42-47.

MELLO, Marco. Etnografia. In: _____. **Pesquisa Participante e Educação Popular**: da intenção ao gesto. Porto Alegre: Ísis; Diálogo-Pesquisa e Assessoria em Educação Popular; IPPOA – Instituto Popular Porto Alegre, 2005, p. 59-62.

PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RÖD, Wolfgang. **Filosofia dialética moderna**. Brasília: Universidade de Brasília, 1984.

ROSENDAHL, Zeny. **Hierópolis**: o sagrado e o urbano. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. Espaço, cultura e Religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003, p.187-224.

SARDI, Sérgio Augusto. **Diálogo e dialética em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SPÓSITO, Eliseu Savério. **Geografia e Filosofia: contribuição para o ensino do pensamento geográfico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

Contato com o autor: rogerioappixote@hotmail.com

Recebido em: 24/10/2015

Aprovado em: 20/12/2015

ⁱ Estudo intitulado: Sobre a luz do guerreiro: as manifestações culturais no Centro Espiritualista Reino de São Jorge – Rio Grande. Defendido e publicado no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande- FURG, no ano de 2011.

ⁱⁱ É compreendido como a informação que transcende o empírico, e que além do fenômeno faz conhecer as causas e as suas leis, sendo isto também metódico.

ⁱⁱⁱ Termo originário da expressão grega *méthodos*, que significa a trajetória para se alcançar o fim.

^{iv} Podem ser descritos como a pequenez (quantitativa) de um espaço topográfico, uma vez que nestes locais se organizam, por veemências, a simbologia de um cosmos. E este cosmos representa uma África qualitativa que se faz presente, de forma concisa, e, sobretudo reterritorializada. Dá-se algo análogo ao espírito do artesão habitual africano que, mesmo sem jamais ir além dos limites de sua aldeia, sente-se comparte do universo inteiro. Diante disso, pode-se afirmar que o terreiro é um espaço refeito, com vistas à especificidade territorial brasileira a qual se converteu em apenas uma casa, às vezes numa parte da casa ou em pequena sala anexa a um barraco residencial; muitos localizados, em grande número, principalmente nas periferias das cidades. E, por mais comum que é o espaço sacraliza-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas de matriz africana junto a elementos que compõem a cultura nacional, e dentro desse sincretismo (Eguns e Orixás reelaborados; Pretos-Velhos, Caboclos, Boiadeiros, Exus, encantados) ou católico (São Jorge, Cosme e Damião, São Sebastião e outros) analogicamente consagrados (SODRÉ, 1988).

^v Grifo deste autor.

vi Refere-se à estimativa da cultura produzida dentro do seu ambiente natural, exigindo assim a sua localização e pontuação através do mapa em termos da sua parte componente e essencial para a compreensão das manifestações culturais, conforme a colocação de Malinowski (1975) para esse termo.

vii Grifo deste autor.

viii O significado do orfismo, para as religiões gregas, tripula por caminhos que vêm ao encontro da introdução também de cultos estrangeiros, o do deus Baco, modificando o quadro estável da vida religiosa grega. Segundo estudos apontados, a religião, na Grécia, nesse período, era contemplada por dois polos religiosos: uma mais popular, repleta de mistérios, a de Elêusis, junto à de Apolo, que era aberta, sendo que essa apresentava domínio devido ao apoio oficial; e outra, mais fechada, a de Deméter. A natureza comum apresentada é de igualdade; entre os homens, a sabedoria e a virtude eram elementos de distinção. Assim, o orfismo apresenta a liberdade de criação atrelada a uma musicalidade divina, que busca o novo como essência da sua criação e na real ação do homem com o plano da material e da imaterialidade.

ix “Todo o espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente” (ELIADE, 1992, p.30).