

Tempo I - 1989 a 1999 - Espaço e cultura **Uma proposição temática**

Zeny Rosendahl

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ROSENDAHL, Z. Uma proposição temática. In: *Uma procissão na geografia* (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 19-45. ISBN 978-85-7511-501-5. Available from: doi: [10.7476/9788575115015.0003](https://doi.org/10.7476/9788575115015.0003). Also available in ePUB from: <http://books.scielo.org/id/wy7ft/epub/rosendahl-9788575115015.epub>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

TEMPO I

1989 A 1999
ESPAÇO E CULTURA



UMA PROPOSIÇÃO TEMÁTICA¹

O temário apresentado visa contribuir para sistematizar os estudos sobre a diversidade religiosa no espaço, permitindo encontrar analogias e formular princípios. O exame dos temas selecionados, por outro lado, pode ser objeto de preocupação para aqueles que se dedicam ao estudo de uma mesma religião em suas complexas dimensões espaciais. O temário selecionado é constituído pelos seguintes assuntos:

- fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência;
- centros de convergência e irradiação;
- religião, território e territorialidade;
- espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

É conveniente ressaltar que os temas em questão não são mutuamente excludentes entre si; ao contrário, interpenetram-se. Assim, à guisa de exemplificação, um centro de convergência religiosa está inserido no

¹ Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. 1 ed. Rio de Janeiro, 1996.

espaço de abrangência de uma determinada fé; o circuito de uma procissão no interior de um centro de peregrinação, por sua vez, pode ser visto como parte da vivência do espaço sagrado.

É importante ressaltar ainda que o temário aqui apresentado não exaure as possibilidades de colocar em evidência outros temas. Mas isso é uma questão inesgotável: o que importa agora é dar início ao caminho.

FÉ, ESPAÇO E TEMPO:

DIFUSÃO E ÁREA DE ABRANGÊNCIA

Pode-se dizer, de modo geral, que a experiência da fé nos classifica como crentes e descrentes. A fé identifica o crente num sistema religioso e o investe de poderes que só ele adquire em sua experiência religiosa. A fé no contexto judaico-cristão leva a crer que tudo é possível para Deus e também para o homem: “se não duvidar no seu coração, mas acreditar que sucederá tudo o que disser, obterá esse milagre. Por isso vos digo: tudo o que pedirdes na oração, crede que o tendes recebido, e ser-vos-á dado” (Marcos 11:23-24).

Nesse contexto, a fé significa liberdade, uma liberdade que permite ao homem participar ontologicamente da existência de Deus, uma liberdade que encontra validade e apoio em Deus. Mas os mistérios da fé interessam à experiência religiosa, à teologia, e ultrapassam nosso estudo. A perspectiva

que interessa aos geógrafos está na análise da experiência da fé, no tempo e no espaço em que ela ocorre. Os geógrafos Jackson e Hudman (1990) examinaram as principais religiões analisando suas origens, sua difusão e os sistemas de crenças que afetam a interação homem-ambiente.

O hinduísmo, talvez a religião mais antiga do mundo, teve seu início no terceiro milênio a.C. É a mais tolerante das religiões e inclui práticas e crenças da adoração simples de objetos até sistemas filosóficos. O hinduísmo foi a base de três outras religiões: o budismo, o jainismo e o sikhismo. Hoje, na Índia, o jainismo e o sikhismo são religiões minoritárias, enquanto o budismo, apesar de ter grande influência em outras nações, quase não tem expressão.

O budismo, cuja origem está associada a Shakyamuni, o Buda – conhecido também como Gautama, o nome de seu clã –, que viveu na Índia no século V a.C., inclui em seus ensinamentos não reverenciar deuses nem praticar adorações e sacrifícios, e nem permite a divisão da sociedade em classes distintas. Após a morte de Buda, surgiram disputas referentes aos seus ensinamentos e à liderança dos discípulos. Atualmente, há várias ramificações da religião budista, das quais duas são as mais importantes: o budismo mahayana e o budismo theravada. A expansão do budismo ocorreu nas áreas vizinhas, e, principalmente, na China. A partir das rotas de comércio do século I, a religião se difundiu na Coreia e no Japão e também para o sul, no Vietnã. Os missionários chi-

neses levaram o budismo mahayana para o Tibete e a Mongólia, dando origem a uma classe sacerdotal conhecida como lama – o superior. O chefe dos lamas é o Dalai Lama, reconhecido pelos adeptos como um ser divino que renasce após a morte.

A distribuição espacial atual do budismo reflete sua expansão, difusão e evolução nos últimos 2.500 anos. A religião praticamente desapareceu na Índia, local de sua origem, onde seus adeptos foram desprezados ou perseguidos. O chefe do governo do Tibete – o Dalai Lama – teve seu domínio pleno até 1950, quando a China invadiu o país. Isso reforça a importância das análises que estabelecem associação entre religião e política.

Na literatura árabe, islamismo é o nome que se atribui à fé em Alá, enquanto a palavra muçulmano representa aquele que se submete a Alá. Esse sistema de fé e comportamento teve origem nas palavras reveladas pelo profeta Maomé. O islamismo difundiu-se rapidamente a partir de sua origem na Arábia, no início do século VII. A difusão iniciou-se pela Península Arábica, alcançando, fora dela, Damasco, Pérsia (Irã), Jerusalém e o Egito durante o século VII. O norte da África também se converteu, em momento imediatamente posterior, à religião islâmica. Na Europa meridional e oriental, o islamismo tem raízes antigas – a invasão da Espanha pelos árabes data de 711 d.C. Atualmente, é minoria nos Balcãs e sul da Rússia; entretanto, pelas estatísticas atuais, pode-se falar na presença do islamismo na China e no sudeste e no sul da Ásia Central

e em outras áreas. A difusão tem ocorrido através da migração de muçulmanos para outros países, num movimento contínuo até hoje. A religião muçulmana é uma das três grandes religiões universais, juntamente com o budismo e o cristianismo. O islamismo, contudo, é menos difundido do que o cristianismo, que se espalhou por todos os continentes.

O cristianismo é a religião que reconhece Jesus Cristo como seu fundador: todas as variedades do cristianismo reconhecem sua autoridade. A mensagem de Cristo teve sua maior difusão auxiliada pelo Império Romano. O cristianismo foi adotado como religião do Estado pelo imperador romano Constantino, convertido no ano de 337. A partir de Roma, espalhou-se ao longo das rotas de comércio do mundo romano. A difusão do cristianismo do Império Romano é um exemplo de difusão hierárquica. O movimento dos primeiros missionários cristãos para as grandes cidades e centros do Império Romano foi seguido por conversões e difusão para áreas vizinhas. Essa difusão proporcionou a estabilidade política através da comunicação favorecida pelo uso de uma língua comum, o grego, falada pelos povos na parte oriental do império, e o latim nas demais áreas, mas também pela proteção das rotas de comércio e de suas estradas. A Igreja Cristã foi se tornando cada vez mais privilegiada e de forte domínio cultural nas áreas convertidas. A difusão do cristianismo verificou-se também a partir da expansão europeia iniciada no século XV.

A difusão da fé torna-se particularmente importante para a geografia ao se refletir sobre a ação missionária de expansão de ideias e condicionamentos simbólicos, algumas vezes resolvida através de trocas dramáticas no processo de aculturação. A migração de pessoas que transmitem sua cultura e a migração de sistemas religiosos resultam em adaptações ou integrações de religiões a um determinado ambiente estranho, que pode alcançar um equilíbrio ou desenvolver mecanismos de conquista, como veremos mais à frente, ao analisar religião, território e territorialidade.

Algumas questões sobre a difusão e a área de abrangência de uma fé podem ser agora formuladas. Qual é a área de abrangência de religiões como as diversas denominações pentecostais e cultos afro-brasileiros? Como e quando seu deu a difusão espacial dessas religiões? Quais foram os agentes de difusão? Que barreiras impediram uma maior difusão?

OS CENTROS DE CONVERGÊNCIA E IRRADIAÇÃO

A peregrinação aos lugares sagrados vem sendo abordada com relativa frequência pelos geógrafos, constituindo-se em mais uma via para o estudo geográfico das religiões. Trata-se de uma demonstração de fé que adquire uma espacialidade nítida, pois envolve o deslocamento de um lugar a outro, deslocamento este que, em muitos casos, é marcado por

uma periodicidade regular. Envolve, assim, espaço e tempo fixos – os lugares sagrados – e fluxos – a peregrinação. As peregrinações constituem um fenômeno notável, comum à maioria das religiões, inserindo-se assim em diferentes contextos culturais.

No catolicismo, as cidades de Roma e Lourdes representam os dois maiores centros de convergência de peregrinos do mundo. Meca, por sua vez, é a principal cidade de peregrinação islâmica, enquanto Benares é o centro sagrado dos hindus. Mandala é o centro de convergência budista, enquanto Lhasa é o lugar sagrado do lamaísmo, e Kyoto, dos adeptos do xintoísmo.

A peregrinação anual a Meca, iniciada no século VII e que continua até os nossos dias, é um dos mais notáveis movimentos de população no Oriente Médio. Sua influência estende-se às áreas de fé islâmica, recebendo uma das maiores concentrações de visitantes do mundo, pois o muçulmano adulto deve praticar a peregrinação pelo menos uma vez na vida. É chamada de *Hajj* e inclui diversas cerimônias.

Política e religião estão entrelaçadas nas peregrinações no Oriente Médio. A hostilidade contínua entre xiitas do Irã e sunnis da Arábia Saudita ilustra o exemplo. O Irã vê a peregrinação como uma oportunidade para disseminar o “islamismo real” entre muçulmanos. Para o Aiatolá Khomeini, até sua morte, em 1989, os sauditas praticavam o “islamismo americano”, devido a seus fortes laços com os Estados Unidos. Demonstrações religiosas no *Hajj* de 1987 geraram conflitos

e violência na Arábia. Medidas proibitivas foram declaradas pelo governo saudita, com o fim de regularizar a entrada de peregrinos em Meca.

Há muito tempo o *Hajj* é ocasião de solidariedade islâmica e fortalecimento da fraternidade dentro da fé, apesar dos conflitos contínuos nos lugares sagrados de Meca, Medina e Jerusalém. Com frequência, o ato anual de peregrinação transforma-se num episódio de explosão na vida política e social nos países islâmicos.

Sopher (1967) aborda o sistema de circulação que se estabelece num centro religioso gerado pelo fluxo de peregrinos, acarretando aumento de tráfego, segundo os padrões de fluxos existentes. Em sua análise, a circulação religiosa muçulmana promove fluxos secundários de comércio, intercâmbio cultural e fluxos menos desejáveis, como disseminação de doenças epidêmicas.

Os métodos modernos de transporte possibilitaram a um maior número de crentes cumprir a obrigação religiosa. Serviços de navios a vapor ligam o leste da África, Índia, Malaia e Indonésia com o porto árabe de Jidda. A proliferação de voos internacionais entre Jidda e a maioria dos outros países muçulmanos incentiva os peregrinos. As rotas antigas de caravanas e navios a vela, apesar de transportarem volume bem menor de peregrinos, mantiveram-se em movimento através dos séculos, uma ligação interna valiosa entre muçulmanos.

A prática de peregrinação a lugares sagrados para benefício espiritual e para

prestar homenagens também é comum no budismo, apesar de não ter sido defendida pelo próprio Gautama Buda. O surgimento da peregrinação de Shikoku ocorreu após a morte de Buda no século VI, provavelmente iniciada pelos seus seguidores na busca por lugares onde acreditavam encontrar as cinzas de Buda, que foram espalhadas pelo território indiano.

O geógrafo Tanaka (1981) analisou os significados simbólicos no itinerário dos peregrinos e da topografia sagrada das “unidades rituais” espaço-temporais que se repetem em cada uma das 88 estações do caminho ao redor da Ilha de Shikoku. A característica singular da peregrinação de Shikoku é sua estrutura espacial. Devido à natureza mutável da prática, afirmações e conclusões podem ser apropriadas apenas para o período particular examinado. Isso se dá pelo caráter inerentemente dinâmico da peregrinação: os locais surgem, declinam e, às vezes, se propagam. Tanaka (1981) explora essa natureza dinâmica da peregrinação budista de Shikoku, popular no Japão, exemplificando os lugares em que acontecem e como eles se estabelecem. O autor analisa a peregrinação circular como sistema espacial-simbólico, considerando os vários ajustamentos espaciais que se verificam.

A peregrinação cristã, que data do século V, também é conhecida como romaria, pelo fato de consistir inicialmente na ida de devotos de suas localidades para Roma. Acredita-se que a graça divina é especialmente poderosa nos lugares visitados por

Jesus Cristo, pelos santos ou pela Virgem Maria, lugares nos quais eles aparecem em visões ou onde estão guardadas as suas relíquias. Os principais centros de peregrinação incluem Jerusalém, Roma e Lourdes, além de centenas de outros centros de convergência religiosa-cristã espalhados pelo mundo. Existem santuários de nível internacional, nacional, regional e local.

O interesse em estudar as peregrinações aos santuários católicos vem crescendo entre os geógrafos. Rinschede (1985) analisou as transformações espaciais ocorridas na localidade de Lourdes, na França, em consequência das peregrinações a esse centro espiritual francês. O referido geógrafo reconhece uma organização espacial altamente formal. Os limites da área de abrangência são fornecidos pelos comportamentos dos peregrinos; pelos lugares sagrados e pela localização característica dentro deles; pelas atividades auxiliares associadas aos peregrinos ao redor do local; pelas funções, como alojamento para doentes e turistas; e pela venda de artigos religiosos relacionados aos peregrinos. Baseado no estudo de Rinschede (1985), é possível comparar o santuário de Lourdes com outros santuários católicos e relacionar diversas características comuns, como a forma periódica das peregrinações, a estrutura comercial altamente dependente dos romeiros, a oferta de bens e serviços, bem como a alta taxa de visitantes ao lugar.

Em alguns países, a peregrinação católica pode oferecer o aspecto turístico associado ao religioso, como as peregrinações a Lour-

des, na França, e Roma, na Itália. Entretanto, deve-se reconhecer que no Brasil a peregrinação guarda, de forma quase unânime, uma característica evidentemente religiosa, assumindo o sentido de um sacrifício.

Os locais sagrados do Brasil variam em tamanho e importância, incluindo desde um pequeno crucifixo à beira da estrada até santuários requintados como a Basílica de Nossa Senhora Aparecida, estrategicamente construída no eixo Rio-São Paulo, ligando as duas mais importantes cidades brasileiras. Os centros de convergência religiosa de Bom Jesus, em Iguape, Pirapora do Bom Jesus e Bom Jesus dos Perdões, situados no estado de São Paulo, foram examinados por França (1972) num estudo religioso-geográfico. Sua preocupação estava voltada para as cidades de função religiosa, iniciando, dessa forma, no Brasil, o estudo do impacto da religião sobre a paisagem.

Na tentativa de relacionar religião e ambiente, através do estudo da organização espacial dos centros de peregrinação do interior do Brasil, Rosendahl (1994) analisou Muquém, no estado de Goiás, e Santa Cruz dos Milagres, no estado do Piauí. São centros rurais de convergência religiosa, predominantemente do catolicismo popular, nos quais o fenômeno religioso recria o espaço sagrado por ocasião da peregrinação.

Como explicar que uma localidade de duzentos habitantes tenha, numa festa religiosa, a presença de sessenta mil pessoas, conforme ocorre em Muquém? Que transformações espaciais são advindas dessa

romaria? Como continuar a ignorar a força do sagrado, criando e recriando espaços a cada tempo sagrado?

Muitas outras questões emergem. Qual a gênese de um determinado centro de peregrinações? Qual o alcance espacial, isto é, a área de influência de um centro de peregrinação? Qual a sua estrutura interna nos momentos de máxima peregrinação e nos dias comuns? Quais as relações entre peregrinação e as atividades de mercado?

RELIGIÃO, TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE

A religião será examinada no contexto geográfico relacionado à apropriação de determinados segmentos do espaço. Os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território. É nessa poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre o espaço, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios próprios.

Uma organização complexa como a Igreja Católica Apostólica Romana desenvolveu exemplos notáveis do uso da territorialidade em diferentes espaços, durante o longo tempo de sua história. A Igreja Católica Romana articula-se num sistema territorial hierárquico e burocrático, talvez como a mais antiga

e duradoura das organizações. Os geógrafos Sopher (1967) e Sack (1986) realizaram pesquisas sobre a rede de administração e de serviços religiosos na estrutura espacial da Igreja Católica Romana.

Nos estudos de Sack (1986), a Igreja reconhece e controla muitos modelos de territórios, englobando dois amplos tipos: o primeiro refere-se aos lugares sagrados e edifícios da Igreja; o segundo inclui a sua própria estrutura administrativa. A Igreja Católica Romana divide seu domínio em hierarquias territoriais de paróquias e dioceses. Cada um desses territórios é chefiado por um funcionário da igreja, cujo posto na administração geral corresponde ao posto na hierarquia. Os sacerdotes têm jurisdição sobre a paróquia, os bispos sobre a diocese, e o Papa, em Roma, sobre todos os níveis hierárquicos.

No estudo elaborado por Sopher (1967), a Igreja Católica é responsável por organizar comunidades de católicos romanos, objetivando ensinar a fé e fornecer serviços rituais. Sopher também reconhece na organização da Igreja Católica dois tipos de territórios: episcopais e lugares sagrados. A organização interna da Igreja assinala uma organização religiosa, porém ela é também uma instituição política e econômica. Esses dois papéis afetam as funções religiosas dentro dos territórios católicos e, em alguns casos, são geradores de conflitos.

O cristianismo, como uma religião do Estado adotada pelo Império Romano, não apenas deu aos líderes da Igreja *status* ofi-

cial, fortalecendo a burocratização da Igreja, mas também colocou numerosas unidades territoriais em suas mãos. De acordo com as pesquisas realizadas por Sack (1986), as dioceses, durante o Império Romano, eram territórios de propósitos múltiplos, sendo a religião uma de suas funções. Além disso, de meados do século IV ao fim do século VI, os limites geográficos da Igreja eram limites práticos do Império, o que é visivelmente observado pelo mapa das dioceses católicas na época do Império Romano. Na Idade Média, a paróquia frequentemente representava uma unidade político-administrativa e econômica, além da função religiosa. Líderes seculares controlavam as nomeações dos sacerdotes e as rendas geradas na paróquia. Os senhores ricos fundavam igrejas e doavam propriedades para o seu sustento e, como retorno, queriam assegurar o controle sobre elas. Mesmo assim, tornou-se um importante Estado, politicamente soberano.

A diocese, como unidade essencial na hierarquia territorial, sobrevive ainda hoje na Igreja Católica. A história da territorialidade dentro da Igreja não é muito simples e, conforme estudos dos geógrafos Sack (1986), Jackson e Hudman (1990), a união da teoria organizacional e da territorialidade sugere alguns efeitos territoriais gerais. Para eles, a territorialidade esteve lado a lado com o desenvolvimento da organização e hierarquia da Igreja. Quando a última experimentou acréscimo, a primeira também se ampliou, a teoria sendo aplicada inversamente.

Ressaltamos que um dado lugar pode ser usado como um território em um dado tempo e não mais em outros períodos. Sopher (1967), num estudo microgeográfico da religião, fornece modelos geográficos de interação entre sistemas religiosos maiores. Aborda o comportamento estratégico adotado por minorias religiosas dentro de domínios religiosos maiores e a mistura de comunidades religiosas em áreas de transições.

A territorialidade desses sistemas religiosos pode advir de três tipos comportamentais:

- por coexistência pacífica;
- por instabilidade e competição;
- por intolerância e exclusão.

Ao se considerarem esses tipos, deve-se ressaltar que o comportamento evidenciado não é necessariamente uma consequência dos conceitos religiosos. Algumas vezes é produto da longa experiência histórica que subsiste na tradição das comunidades envolvidas, mesmo quando a fé e a prática religiosa experimentam decréscimo.

A interação caracterizada como coexistência pacífica representa um equilíbrio, acompanhado por sentimentos mútuos de respeito, indiferença ou antipatia. Sistemas religiosos étnicos simples e muitos sistemas elaborados, apesar de estarem ligados intimamente, não mostram preocupação com as crenças e as práticas de outros sistemas.

A disposição de tolerância religiosa que permeia alguns territórios permite que as pessoas tenham filiação religiosa pluralista, como cerimônias em templos de diferentes sistemas religiosos. A tolerância permite o sincretismo razoavelmente uniforme através de todo o território cultural. Pode ocorrer, contudo, em certas comunidades fanaticamente exclusivistas em questões religiosas, uma coexistência relativamente pacífica, levando a uma tendência autossegregadora pela antipatia mútua entre elas.

O segundo tipo de interação entre sistemas religiosos é a competição e instabilidade, no qual um dos sistemas é caracterizado pela instabilidade. A conversão por contato e a atividade missionária estão fortemente associadas a esse tipo de interação.

Movimentos missionários surgem esporadicamente entre segmentos de uma sociedade simples, estabelecendo um primeiro contato entre um sistema universalizante e a religião étnica fracamente organizada. A organização e o esforço desempenhado pelos movimentos missionários tendem a criar um padrão de conversão escasso, em torno de conceituações centrais. Num estágio avançado de interação, os primeiros centros de difusão teriam sido absorvidos, e o padrão de conversão à religião universalizante teria experimentado um recuo, gerando uma área de resistência.

A intolerância religiosa é o terceiro tipo de interação entre sistemas religiosos proposto por Sopher (1967). O comportamento exclusivista das religiões antigas, como

o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, reivindicando posse única da verdade religiosa, tem algumas vezes provocado reação hostil entre os adeptos dos sistemas religiosos orientais.

O uso da pressão política para destruir outros sistemas religiosos se deu através da conquista e da extensão de controles políticos, que induziram à conversão por meio de uma variedade de pressões. Ódios religiosos históricos continuam a atormentar o homem neste século. Apesar da distinção religiosa ser apenas um elemento de diferenciação cultural, é, em alguns casos, a raiz de conflitos dentro de Estados que buscam uma identidade nacional, com base em outras características culturais homogêneas.

É necessária uma geografia das missões católicas e protestantes para que possamos dispor de uma avaliação do papel do cristianismo como divulgador de uma cultura ocidental. Como podemos, geograficamente, compreender as missões jesuítas no sul do Brasil e a teocracia estabelecida para conversão da população indígena no Paraguai no século XVIII? Como compreender os conflitos étnico-religiosos entre sérvios, croatas e muçulmanos no território iugoslavo, em 1994?

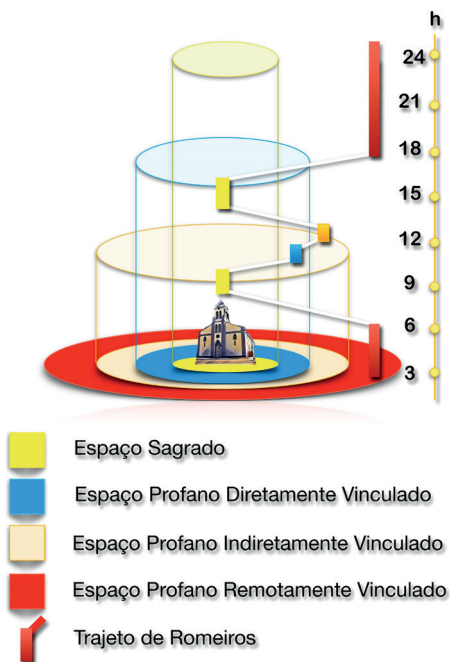
Na maioria dos povos, os objetos e as formas espaciais no culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Todo lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. Ele não apenas encoraja a devoção, como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual, como reforça o compromisso emocional do devoto.

No estudo elaborado por Tuan (1978), o sagrado é tudo o que se destaca do lugar-comum e da rotina. Naturalmente, nem tudo que se destaca espacialmente é espaço sagrado, e nem toda interrupção da rotina é uma hierofania. A palavra “sagrado” significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força. Sagrado, por si só, é um conceito religioso. Espaços sagrados são espaços qualitativamente fortes, onde o sagrado se manifestou. E, para o homem religioso, essa manifestação pode estar contida num objeto, numa pessoa, em inúmeros lugares. Para o homem religioso, a natureza não é exclusivamente natural, está sempre carregada de um valor sagrado.

Podem ser distinguidos e delimitados vários tipos de espaços sagrados. Desde o vivido pelos grupos aborígenes, coletores da Austrália Central, ao ritualizarem seu espaço de vida através de mitos ancestrais, até a presença de catedrais locais de peregrinações designadas como espaços sagrados nas so-

tidades tecnologicamente mais adiantadas. As ideias de que existem espaços sagrados e de que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes conduzem o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente sustenta as infelicidades da vida, como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas e mais autênticas do que aquelas que seus sentidos revelam. O homem consagra o espaço porque ele sente de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado. A Figura 1 apresenta o cotidiano do romeiro em sua vivência no espaço e tempo sagrados. As interdependências existentes no espaço sagrado e no espaço profano são percebidas. O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço. Cada vez que uma nova igreja se ergue, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida. Apesar da Onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados do que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que essa diferença é mais nítida. Como os grupos sociais detonam o fenômeno religioso no espaço sagrado? Quais são os elementos fundamentais responsáveis pelas transformações no espaço sagrado? Quais as interdependências e as relações funcionais entre espaço sagrado e espaço profano?

FIGURA 1 - COTIDIANO DO ROMEIRO NO CENTRO RELIGIOSO



Fonte: Rosendahl, 1997.

Algumas das possíveis indagações foram respondidas pelos geógrafos ao considerarem as práticas religiosas que ocorrem em tempos e lugares simbólicos.

Kong (1990) abre possibilidades de pesquisa em várias frentes. Como compreender os processos através dos quais objetos específicos, a paisagem e construções são investidos de significados religiosos? Como e por que alguns objetos ambientais e características da paisagem são atraídos por ricos sistemas

religiosos, enquanto outros não são? Como o religioso se expressa e se transmite no espaço sagrado?

Sopher (1967), por sua vez, analisa como, em cada área de abrangência de uma determinada fé, as experiências religiosas estão diretamente relacionadas à natureza e à maneira pela qual os ritos religiosos as exploram. Com abordagem semelhante, Isaac (1959-60) desenvolveu estudos na comunidade dos Budja, no atual Zimbábue, na qual os rituais executados expressam de maneira forte o poder do próprio rito. O impacto da religião Mudja sobre a paisagem, no caso dos Budja, se reflete na presença de certos espaços fora de uso. Esses locais, onde frequentemente não se pode nem caminhar, estão cobertos de relva, e há evidências botânicas de que não foram alterados há bastante tempo. Não há nada topograficamente incomum sobre esses locais. A explicação dada pelo sistema religioso sobre interdição da área é simples: os espíritos que moravam ali e estavam ligados à área ainda estão envolvidos com ela e poderiam punir quem a ofendesse.

O crescente interesse pelo simbolismo religioso vai se traduzir em estudos de lugares que possuem simbolismos especiais. Um desses lugares, o cemitério, vem recebendo importantes análises no âmbito da geografia da religião. Os geógrafos focalizam suas interpretações de duas maneiras principais: a primeira considera os cemitérios como “fenômenos de utilização do espaço”, analisando os interesses tradicionais como fatores que

influenciam a localização, o valor da terra urbana e a demanda que impõem sobre o espaço. Em outra abordagem, os geógrafos privilegiaram as forças culturais enquanto características que refletem os valores culturais e históricos do grupo estudado. Jackson e Hudman (1990), por outro lado, salientam como o cemitério nos Estados Unidos reflete, com o passar do tempo, mudanças nos valores culturais. De início, representava um monumento comemorando o indivíduo e atualmente é o ambiente que inspira emoções e oferece uma espécie de luxo num espaço solene e pitoresco.

A geografia permite reflexões de novos caminhos de estudos comparativos entre sociedades com diferentes tradições espirituais e ideológicas. Como pensar na meditação zen-budista numa megalópole? Como entender a permanência de ritos milenares praticados pelas comunidades religiosas nos dias de hoje? Que processos socioculturais os geógrafos estão negligenciando em estudos religioso-geográficos?

Estudos comparativos da atividade religiosa com outras práticas culturais vêm sendo realizados pelos geógrafos. O simbolismo dado à prática do jogo e à atividade religiosa na sociedade foi abordada por Isaac (1959-60). Em seu estudo comparativo, ele atribui ao jogo uma atividade distinta das outras por expressar liberdade e necessidade física. O jogo marca o afastamento da vida comum para um mundo que tem suas próprias regras. O culto religioso, como o jogo, está fora da esfera de ação humana

intencional e, como o jogo, requer o seu próprio espaço designado. Quer seja arena, tabuleiro, palco, salão e outras formas, serão todas áreas de jogos; portanto, espaços cercados, delimitados e consagrados. Segundo a proposta de Isaac (1959-60), a atividade e o jogo representam necessidades humanas básicas que operam em liberdade relativa em relação ao ambiente, transformando-o de acordo com suas próprias leis.

Os padrões de transformações espaciais impostas pelas atividades religiosas, sua maior ou menor impressão no espaço, estão fortemente relacionados com os aspectos culturais da comunidade, de tal modo que o espaço pode ser percebido de acordo com os valores simbólicos ali representados.

Tudo é potencialmente sagrado, mas apenas em alguns lugares escolhidos o potencial é realizado. A manifestação de poder do sagrado em determinados lugares o diferencia dos demais. O poder do sagrado pode ser atraente, tornando o lugar um centro convergente de crentes, ou pode ser apavorante e repelente, tornando o lugar tabu, considerado maldito.

A definição de um lugar como sagrado reflete a percepção do grupo envolvido e, uma vez que a percepção varia de grupo para grupo, dificilmente pode ser generalizada quanto aos princípios de lugar sagrado.

Os povos têm atribuído sacralidade a diferentes objetos, como árvores sagradas, pedras, grutas com poderes milagrosos, uma fonte que cura, um túmulo em volta do qual ocorrem milagres, no Monte das Oliveiras

e inúmeros outros lugares. A fidelidade religiosa demonstrada nos faz acreditar na existência de uma topografia sagrada. Lugares santos indianos são encontrados em nascente de rios e suas confluências, como se verifica no Rio Ganges. Para os budistas, a preferência ocorre geralmente pelas montanhas do Tibete e do Ceilão. Os cristãos elegem igualmente montanhas e as grutas, e isso está demonstrado nas inúmeras igrejas construídas nos numerosos locais em que a evangelização católica teve êxito.

A transferência da sacralidade de um lugar foi tema de investigação de Sopher (1967) ao analisar a colonização espanhola na América. Os missionários destruíram os templos pré-cristãos, mas se preocuparam em consagrar os locais, construindo igrejas católicas nos mesmos lugares. A cidade mexicana de Cholula possui a maior parte de suas igrejas construídas sobre as colinas que tinham sustentado os templos astecas. A sacralidade do lugar sobrevive à mudança da religião, assim permanecendo como sinal de fé de ambas religiões.

Da mesma forma, no período inicial da difusão do islamismo, algumas igrejas e templos da religião do profeta Zoroastro foram convertidos em mesquitas. Quando um sistema religioso não substitui por completo o outro, ambos podem compartilhar a sacralidade de um mesmo lugar. Na Índia e no Oriente Médio, o mesmo espaço sagrado vem sendo venerado por duas ou mais comunidades religiosas diferentes.

A visita aos lugares sagrados, especialmente no cristianismo, está associada à prática de peregrinação. Na religião mórmon, porém, que não inclui em suas doutrinas a prática da peregrinação, os fiéis realizam uma convergência anual à Praça do Templo, em Salt Lake City. Milhares de mórmons e não mórmons visitam a praça pelo simbolismo enquanto centro sagrado dos mórmons, conforme indicam Jackson e Hudman (1990).

Pode, algumas vezes, o lugar sagrado possuir divisões hierarquizadas. Assim, Sack (1986) analisou a territorialidade dos lugares sagrados nas igrejas católicas, atribuindo graus variáveis de sacralidade. Apesar das variadas formas de construção, todas contêm lugares similares, classificados de acordo com a sacralidade proposta por Sack. Primeiramente, o altar como o lugar mais sagrado; em seguida, o lugar destinado ao coro e, em terceiro, o lugar ocupado pela comunidade de leigos.

Acreditamos que os estudos baseados na experiência religiosa pessoal e os que evidenciam o sentido de lugar são importantes por fornecerem a dimensão espacial do sagrado e permitirem a compreensão dos problemas mais específicos da valorização subjetiva, tais como os relativos à percepção e consciência do espaço, assim como a suas formas de representação.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. N. T. São Marcos. Português. *Bíblia Sagrada*. 176 ed. São Paulo: Ave-Maria, 2007, cap. XI, vers. 23-4.
- FRANÇA, M. C. *Pequenos centros paulistas de função religiosa* (tese). Universidade de São Paulo, 1972.
- ISAAC, E. "Religion, landscape and space". *Landscape*, v. 9, n. 4, pp. 14-8, Califórnia, 1959-60.
- JACKSON, R. e HUDMAN, L. E. *Cultural Geography: people, places and environment*. Saint Paul: West Publishing Company, 1990.
- KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.
- RINSCHEDÉ, G. "Das Pilgerzentrum Lourdes". *Geographia Religionum*, v. 1. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, pp. 195-257.
- ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994.
- . "Uma proposição temática". *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 1. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996, pp. 49-70.
- . "O sagrado e o espaço". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 259 p.
- SOPHER, D. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

- TANAKA, H. "The evolution of a pilgrimage as a spatial-symbolic system". *The Canadian Geographer*, Toronto, v. 25, n. 2, pp. 240-51, 1981.
- TUAN, Y.-F. "Sacred space: exploration of an idea". In BUTZER, K. *Dimensions of Human geography*. Chicago: Universidade de Chicago, 1978, pp. 615-32.