

Tempo I - 1989 a 1999 - Espaço e cultura
Espaço, o sagrado e o profano

Zeny Rosendahl

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ROSENDAHL, Z. Espaço, o sagrado e o profano. In: *Uma procissão na geografia* (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 77-92. ISBN 978-85-7511-501-5. Available from: doi: [10.7476/9788575115015.0005](https://doi.org/10.7476/9788575115015.0005). 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/).

ESPAÇO, O SAGRADO E O PROFANO¹

Neste artigo, apresentado durante o 1º Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura, em 1998, na UERJ, temos a oportunidade de repensar teoricamente sobre o sagrado e o profano na perspectiva geográfica. Torna-se oportuno e importante ressaltar as pesquisas acumuladas na geografia da religião, aqui entendida como os estudos baseados na religião em sua dimensão espacial.

Abordaremos a natureza da experiência religiosa e, particularmente, as formas espaciais que assume no espaço. De acordo com inúmeros estudos clássicos, a concepção religiosa do mundo implica a distinção entre sagrado e profano. De imediato, reconhece-se a dicotomia existente entre as categorias de análise. O sagrado se apresenta absolutamente diferente do profano; isto é, o primeiro relaciona-se a uma divindade, e o segundo, não. A palavra “sagrado” tem o sentido de separação e definição, de manter separadas as experiências envolvendo uma divindade de outras experiências que não a envolvem, consideradas profanas.

¹ Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro *Manifestações da cultura no espaço*. 1 ed. Rio de Janeiro, 1999.

A experiência do sagrado remonta a comportamentos individuais e coletivos bastante remotos na história da humanidade. Entretanto, na análise do processo de secularização da sociedade, é possível reconhecer uma secularização da consciência, um determinado número de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem a ajuda das interpretações religiosas. Porém, a consciência secularizada de indivíduos não é uniforme – cada grupo étnico-social tem sido atingido de modo diferente.

O século XX, contudo, pode ser caracterizado como o século da contradição fundamental (Hervieu-Léger, 1996). O senso santidade é relegado a um lugar secundário na sociedade, favorecendo as perdas do sagrado. Por outro lado, crescem o interesse e a demanda muito variada por seitas e práticas de caráter espiritual. Hoje o mundo se converte em pluralismo étnico, cultural e religioso.

Nesse contexto, tanto as religiões tradicionais institucionais como as novas modalidades menos hierarquizadas favorecem a relação do homem com o sagrado (Rosendahl, 1994). O poder é um atributo do sagrado e, no discurso religioso, significa força compulsiva e imprevisível (Tuan, 1978, 1980). A essência do sagrado é vivida, pelo crente, com o sentimento total de dependência, respeito e confiança (Wunenburger, 1996; Otto, 1969).

Um das fantásticas dimensões geográficas da experiência religiosa é a noção de espaço sagrado. Os geógrafos vêm se dedicando aos questionamentos de como e por que o espaço pode ser definido como sagrado. Que implicações essa designação reflete na área? Como os fiéis respondem à ideia de espaço sagrado?

A maioria dos estudos sobre a experiência religiosa baseia-se nos fundamentos estabelecidos por Mircea Eliade. O autor examina como o espaço comum – profano – é convertido em espaço sagrado e sugere que esse processo simbólico reflete as características emocionais associadas às características físicas do lugar. A construção do espaço sagrado pode ocorrer por meio de duas modalidades espaciais. A primeira envolve a manifestação direta da divindade, uma hierofania, em certas coisas, objetos ou pessoas. Ocorre a revelação do divino. O sagrado aparece, assim, como uma categoria da sensibilidade que envolve discriminação e ordem (Douglas, 1976). Na segunda, o espaço é ritualmente construído.

É possível distinguir dois elementos fundamentais no espaço sagrado – o “ponto fixo” e o seu entorno. O “ponto fixo” é o *locus* da hierofania e, como tal, é reconhecido por indivíduos e grupos de devoção. O entorno é a área vivamente utilizada para o crente realizar suas práticas religiosas e o roteiro devocional (Rosendahl, 1996, 1997).

Podemos definir o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência (Rosendahl, 1996, 1997). Assim, o espaço sagrado reflete a percepção do grupo religioso envolvido. Na realidade, o ritual pelo qual o homem sacraliza o espaço é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses. As estruturas simbólicas resultantes são definidas e caracterizadas pela cultura do grupo envolvido.

Os geógrafos avaliam o significado central do que define a consagração de um lugar. Yi-Fu Tuan (1978) argumenta que o verdadeiro significado de sagrado vai além de imagens, templos e santuários, porque as experiências emocionais dos fenômenos sagrados são as que se destacam da rotina e do lugar-comum.

Há inúmeros espaços sagrados em diferentes religiões e em múltiplas culturas. Para a maior das religiões, o espaço sagrado expressa-se em áreas, mas nem sempre a natureza da experiência religiosa ocorre dessa forma. Não há respostas claras porque diferentes religiões escolhem seus locais sagrados, assim como o critério e a complexidade dos rituais usados na seleção deles (Riviere, 1995).

Procurando organizar uma classificação que assimilasse essas características, sugerimos uma tipologia do espaço sagrado segundo os locais de sacralidade. É possível reconhecer dois níveis: o fixo e o não fixo.

Os espaços sagrados classificados como fixos são aqueles que reconhecidamente possuem um lugar real de localização. As formas espaciais são variadas e podem ser encontradas no Vale do Ohio (Wright, 1990), vinculadas à cultura antiga pagã, de 2.300 anos aproximadamente, ou em pleno século XX, quer no deserto, como no caso de Meca; no sopé dos Pirineus, como em Lourdes; na Rue du Bac, como em Paris, cidade mundial e em Porto das Caixas, Itaboraí (RJ).

A noção de espaço sagrado não se associa necessariamente a uma territorialidade definida. Park (1994) analisa a ideia do espaço sagrado móvel e explora a ideia da Torá. O autor considera a Torá como espaço sagrado móvel e a indica como substituto simbólico pela perda da identidade política e exílio verificado durante um longo período. Para o povo de Israel, a Torá assumia a função de reunir terra, povo e Deus. Os judeus mantiveram seu espaço sagrado móvel durante o tempo de exílio e apenas o substituíram por um território real recentemente (Park, 1994).

Há exemplos, no catolicismo popular brasileiro, da modalidade do espaço sagrado a cada tempo sagrado. A localização varia de um ano para o outro, durante a Festa de São Benedito, em Jaraguá, no estado de Goiás. A festa religiosa é a mescla de elementos da Igreja Católica e das tradições populares da cultura local. Atualmente, são realizados vários rituais dentro da igreja para homenagear os santos católicos, mas é, em sua maioria,

dentro da casa do festeiro que o santo é homenageado, numa comunicação individual do homem com o sagrado, sem hora marcada. O espaço sagrado está na casa do festeiro, e a festa é organizada pelos agentes não eclesiais, isto é, pessoas que não desempenham trabalho religioso especializado.

A cada Festa de São Benedito verifica-se o “circuito do sagrado”. O sagrado possui dois momentos fortes. O primeiro momento ocorre quando ele, simbolizado pelo mastro e pela imagem do Santo, segue em procissão da Igreja para a casa do festeiro do ano. O segundo momento verifica-se no final da festa, quando se dá a saída do sagrado, em procissão, da casa do festeiro de volta à Igreja, para em seguida se dirigir à casa do próximo festeiro.

O sagrado em sua dimensão espacial apresenta várias questões interessantes relacionadas às formas e funções. A ideia de que existem espaços sagrados, quer designados em locais consagrados fixos, quer apreendidos em sua categoria móvel, vem atraindo a atenção dos geógrafos. Em partes devido ao interesse da disciplina pela paisagem religiosa e, por outro lado, devido aos tradicionais estudos de peregrinação.

As atividades religiosas imprimem no espaço transformações que estão fortemente relacionadas com os aspectos culturais da comunidade, de tal modo que o espaço pode ser percebido de acordo com os valores simbólicos ali representados (Rosendahl, 1994).

A peregrinação é uma das manifestações culturais de fé que ocorre no espaço

sagrado. A pesquisa empírica a respeito da religião católica vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados numa mesma hierópolis, os quais podem ocorrer de dois modos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuário, enquanto, no segundo, os espaços sagrados incluem formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso.

No primeiro tipo, a santidade que define os espaços sagrados num mesmo centro religioso tem expressa na paisagem formas espaciais duplas. Trata-se da existência de dois espaços sagrados: primário e secundário, que contêm o *locus* da hierofania cuja localização geográfica permanece fixa através do tempo.

Há exemplos de hierópolis onde o crescimento contínuo de peregrinos exige a expansão física do santuário. Nesses casos, as formas espaciais resultantes abrigam o espaço sagrado secundário. Geralmente ocorre a construção arquitetônica de catedrais ou templos amplos, essencialmente funcionais e práticos em comparação ao espaço sagrado original.

É interessante observar essa semelhança na Basílica de Nossa Senhora de Aparecida, na cidade de Aparecida, no estado de São Paulo, e no Santuário de Nossa Senhora do Caravaggio, em Canela, no estado do Rio Grande do Sul. O mesmo ocorre na Basílica de Luján, na Argentina, na Basílica de Santa Teresinha em Lisieux, na França, no Santuário de Notre-Dame-du-Cap, em

Quebec, no Canadá, e em outros. Apesar das diferenças sociais e culturais que esses centros possuem, o roteiro devocional do peregrino é marcado fortemente pela visita aos dois espaços sagrados.

Ressaltaremos agora os centros religiosos de peregrinação do catolicismo que apresentam espaços sagrados de mais de uma religião.

No Brasil, a interação entre sistemas religiosos tradicionais e sistemas de crenças afro-brasileiros ocorre, nos dias atuais, com relativa tolerância. Essa tolerância pacífica que existe em alguns territórios permite que as pessoas tenham filiação religiosa pluralista no consumo de bens simbólicos em espaços sagrados de diferentes sistemas religiosos.

O sagrado imprime formas espaciais variadas na Igreja de Nossa Senhora da Glória do Outeiro. No mesmo tempo sagrado, 15 de agosto, coexistem na paisagem religiosa dois ou mais espaços consagrados. No alto da colina, o espaço sagrado do catolicismo com seus atos religiosos e práticas devocionais. Nas alamedas de acesso ao alto da colina, na parte inferior do terreno, os devotos do candomblé recriam seus espaços sagrados (Rosendahl, 1996). O sincretismo religioso é vivenciado pelos devotos num tempo sagrado comum.

Na breve avaliação dos estudos desenvolvidos na geografia da religião, pode-se dizer que, no atual estágio, que se iniciou na década de 1970, as opiniões formuladas sustentam o sagrado como uma experiência

humana fundamental, guiada pelo simbolismo mágico-religioso.

Dessa forma, cada comunidade religiosa se estabelece no mundo sagrado onde participa da mesma memória coletiva religiosa (Halbwachs, 1950). O grupo de fiéis recorda o espaço à sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças. Em todos os grupos, a religião realiza a “alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas” (Bourdieu, 1987, p. 33).

ESPAÇO-TEMPO PROFANO

A peregrinação ocupa posição de destaque nos rituais de várias religiões. A organização espacial resultante das idas e vindas dos peregrinos reflete formas espaciais em que é possível identificar o espaço sagrado e o espaço profano.

As interdependências e as relações funcionais entre o espaço sagrado e o profano, que se realizam em tempos também sagrados, permitem caracterizar o espaço profano e sugerir uma classificação em relação ao seu maior ou menor vínculo com o sagrado. Pode-se definir espaço profano como aquele desprovido de sacralidade, estrategicamente ao “redor” e “em frente” do espaço sagrado. Identificamos o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano

indiretamente vinculado e o espaço profano remotamente vinculado.

Os elementos que constituem o espaço profano organizam-se segundo uma lógica própria, isto é, decorrem de sua articulação com o sagrado. O espaço profano diretamente vinculado ao espaço sagrado apresenta forte ligação com as atividades religiosas. Localizam-se nessa área o comércio e os serviços vinculados ao sagrado – artigos religiosos, bares, “casas do peregrino” e estacionamentos. Esses são serviços encontrados com frequência, porém não há necessariamente a presença de todos.

Os elementos constitutivos do espaço profano indiretamente vinculado ao espaço sagrado revelam funções direcionadas aos moradores da hierópolis, mas não totalmente excludentes aos peregrinos. Aparentemente, são as formas espaciais que representam a própria dimensão da sociedade local em seus espaços residencial, comercial e de serviços. Inclui-se, no espaço profano indiretamente vinculado, o consumo do lazer usufruído pelo peregrino e pelo morador. É bastante comum a presença de parques de diversões e atividades tradicionais recreativas, ambos fortemente marcados pelo padrão cultural do lugar.

No espaço profano remotamente vinculado ao sagrado, os elementos efetivamente presentes independem total ou parcialmente do religioso; o sagrado não mais ordena a organização espacial. Espera-se que ocorra uma realidade diferenciada da realidade sagrada.

Os numerosos estudos sobre as hierópolis evidenciam as complexas e variáveis relações entre o sagrado, o tempo e o espaço. A força propulsora do sagrado atua, ainda que periodicamente, na reorganização espacial dos locais de peregrinação, acentuando cada vez mais a relação geografia e religião. Os geógrafos falam da peregrinação como fenômeno heterogêneo e fornecem uma variedade de escalas deste em caráter local, regional e internacional. Os estudos salientam os impactos das peregrinações de multidões. A maior ou menor intensidade dos fluxos promove o comércio, a troca de hábitos culturais e a integração política, podendo também propagar doenças epidêmicas em áreas que não possuem infraestrutura. O santuário pode ser um foco de convergência permanente ou periódica de peregrinos.

Acrescenta-se a esses estudos a tipologia hierópolis brasileiras, em que são identificados cinco diferentes tipos de localização: em núcleos rurais, em pequenas cidades em área rural, entre centros metropolitanos, em centros metropolitanos e nas periferias metropolitanas. Seria interessante verificar as possíveis relações entre os diferentes tipos de localização e a gênese de cada uma delas.

A pesquisa empírica vem também demonstrando ser possível uma classificação segundo o tempo de criação dos santuários. Existem santuários antigos, recentes e muito recentes. Por antigos caracterizam-se os

que surgiram na Idade Média. A Catedral de Chartres, na França, é um exemplo. A denominação recente de santuário é atribuída aos espaços sagrados criados nos séculos XVIII e XIX. Representam esse período a cidade-santuário de Juazeiro do Norte, no Ceará, e os santuários marianos de Lourdes, Fátima, Częstochowa, Luján, Aparecida e muitos outros dedicados à Virgem Maria. Os locais de peregrinação que se originaram no decorrer do século XX foram qualificados como muito recentes. No Brasil, mencionam-se o Santuário de Jesus Crucificado, de Porto das Caixas, na periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro, e o Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá, no Ceará. O primeiro teve sua gênese na hierofania manifestada em 1968, e o outro, através de rituais de sacralização, tendo sido inaugurado em 1995.

Registros históricos podem ser usados para traçar a dinâmica da peregrinação ao lugar. O crescimento numérico de devotos ou o declínio das atividades relacionadas ao sagrado, em consequência da ausência de peregrinos, permite traduzir com segurança sua dinâmica interna e externa. Podemos classificar o centro religioso em três fases: espaço sagrado em ascensão, cidade-santuário estabilizada e santuário decadente. Seria também interessante elucidar os processos pelos quais se verifica essa dinâmica.

Os geógrafos da religião vêm fazendo um inventário de diferentes locais de peregrinação. No islamismo e no budismo, a se-

leção dos lugares está fortemente relacionada à vida de seu líder ou fundador religioso. No catolicismo, os santuários têm significado religioso porque são lugares onde narrativas tradicionais afirmam que certa vez ocorreu um evento sobrenatural que deixou marcas na paisagem. Há locais religiosos antigos, denominados de espaços sagrados reciclados, que se referem às igrejas cristãs construídas dentro de templos pré-históricos. O uso de lugares sagrados existentes não apenas favoreceu a expansão inicial do cristianismo entre os não crentes, como também assegurou a sobrevivência do espaço sagrado por séculos, embora com orientação religiosa diferente (Park, 1994). A Europa e a América Latina são riquíssimas em exemplos desse tipo de permanência do sagrado no profano.

CONSIDERAÇÃO FINAL

Este artigo apresentou uma retrospectiva dos estudos sobre a dimensão espacial do sagrado, ressaltando a contribuição de geógrafos como Isaac (1960), Sopher (1967, 1981), Büttner (1985, 1986), Kong (1990), Jackson e Hudman (1990), Claval (1992), Park (1994), Jackowski (1996) e outros, que vêm indicando diversos caminhos no campo da geografia e da religião. Esses e outros autores exploram assuntos interessantes, fornecem bases teóricas e um leque de temas dos mais pertinentes, atraentes e iluminados.

Enfim... resta apenas sair a campo e desvendar a heterogeneidade religiosa brasileira em sua espacialidade.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. "Gênese e estrutura do campo religioso". *A economia das trocas simbólicas*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BÜTTNER, M. et al. "Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie". *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, pp. 15-122.
- . "Kant und moderne Religionsgeographie von der Mikro – zur Makroreligionsgeographie". *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1986, v. 2, pp. 11-30.
- CLAVAL, P. "La theme de la religion dans les études géographiques". *Géographie et Cultures*, n. 2, pp. 85-111, Paris, 1992.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Press Universitaires de France, 1950.
- HERVIEU-LÉGER, D. "Religião, modernidade e secularização". *Boletim do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião*, São Paulo, 1996.
- ISAAC, E. "Religion, landscape and space". *Landscape*, n. 9, pp. 14-8, Califórnia, 1960.
- JACKOWSKI, A. *Przestrzeń Isacrum*. Kraków: Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellonskiego, 1996.

- 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.
- OTTO, R. *Le sacré*. Paris: Payot, 1969.
- PARK, C. C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*. Londres: Routledge, 1994.
- RIVIÈRE, C. "Répresentation de l'espace dans le pelegrinage africain traditionnel". In CLAVAL, P. e SINGARAVELOU (orgs.). *Ethnogéographies*. Paris: L'Harmattan, 1995, pp. 137-148.
- ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994.
- . *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- . "O sagrado e o espaço". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- . "O espaço, o sagrado e o profano". In — e Corrêa, R. B. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, pp. 231-47,.
- SOPHER, D. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- . "Geography of religions". *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 4, pp. 511-24, Londres, 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.

- . *Topofilia*. São Paulo: Difel, 1980.
- WRIGHT, G. A. “On the interior attached ditch enclosures of the middle and upper Ohio Valley”. *Ethnos*, n. 55, 1990, pp. 92-107.
- WUNENBURGER, J.-J. *Le sacré*. 3. ed Paris: PUF, 1996.