

Tempo II - 2000 A 2009 - Dimensões de análise do sagrado
**Comparação entre as hierópolis da América Latina e Europa:
uma introdução**

Zeny Rosendahl

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ROSENDAHL, Z. Comparação entre as hierópolis da América Latina e Europa: uma introdução. In: *Uma procissão na geografia* (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 137-178. ISBN 978-85-7511-501-5. Available from: doi: [10.7476/9788575115015.0008](https://doi.org/10.7476/9788575115015.0008). 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/).

COMPARAÇÃO ENTRE AS HIERÓPOLIS DA AMÉRICA LATINA E EUROPA: UMA INTRODUÇÃO¹

A busca por semelhanças e diferenças constitui a motivação básica pela qual se realizam estudos comparativos. Procura-se, com esse tipo de estudo, evidenciar o que é universal e o que é singular, próprio de cada ser; procura-se também evidenciar particularidades. Nessa tradição, numerosos objetos e processos foram comparados. Na geográfica muito especificamente, estudos regionais comparativos foram empreendidos.

O presente estudo procura iniciar a comparação sistemática entre as hierópolis católicas da América Latina e da Europa. Essa comparação pode ser realizada por vias diversas. Em termos geográficos, acreditamos que possa ser feita a partir de três categorias geográficas fundamentais: (I) forma, (II) função e (III) interação espaciais.

¹ Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 1. ed. Rio de Janeiro, 1999.

A interpretação da paisagem religiosa, como um produto da cultura, exige a compreensão de como as pessoas imprimem seus valores e crenças em formas arquitetônicas. Sitwell e Bilash (1986) e Park (1994) exploram o papel de crenças expressas pelo comportamento do devoto no espaço sagrado, isto é, como a fala e o ritual imprimem formas de paisagem. A variedade de formas pode ser resultante da relação recíproca entre religião e natureza. Sopher (1967) descreve várias inter-relações entre corpos celestes e paisagem – o Sol, a Lua e as estrelas foram bastante adorados pelo mundo pré-cristão. Algumas dessas estruturas sagradas sobrevivem. Escavações recentes realizadas na Cidade do México (México) desencavaram vestígios do grande templo dos astecas em Tenochtitlan, dedicado ao deus asteca da guerra, Huitzilopochtli, e ao deus da chuva, Tlaloc. Algumas paisagens preservam artefatos culturais do passado que são tão enigmáticos quanto informativos. Um exemplo é Stonehenge, em Amesbury (Reino Unido), usado pelos druidas como lugar místico e religioso; preservado como Patrimônio Mundial da UNESCO, continua recebendo devotos para celebrar o solstício de verão (Crouch e Colin, 1992).

As culturas pagãs antigas, há 2.300 anos, tinham formas espaciais sagradas definidas pelos elementos água e terra. Estudos arque-

ológicos de fossos no Vale do Ohio (Wright, 1990) sugerem um comportamento ativo no culto ali realizado. Na maioria das religiões, o espaço sagrado significa lugares reais no solo, alguns desses o próprio reflexo do mundo celeste (Racine, 1993). Os impactos da religião sobre a orientação de hierópolis e o uso de orientações sagradas foram explorados em estudos geográficos. Park (1994), por sua vez, apresenta os estudos de Jordan (1993), que examinou a impressão de símbolos de cultos religiosos numa variedade de ambientes e culturas. Algumas formas religiosas fornecem a identidade cultural ao lugar. “Não se pode imaginar uma herança cultural europeia desprovida das magníficas catedrais, crucifixos e imagens religiosas” (Jordan, 1993, p. 128).

Pequenas capelas de beira de estrada são características comuns da paisagem religiosa associadas ao catolicismo e raramente observadas em áreas protestantes (Jordan e Rowntree, 1990). Símbolos visíveis da fé, como santuários domésticos, crucifixos, cruzeiros e santos padroeiros, são exibidos em regiões brasileiras onde tradições religiosas católicas e afro-brasileiras se misturam para criar uma cultura dominante. No Brasil, os santuários de beira de estrada, as capelas e as formas mais arquitetonicamente elaboradas foram construídas por devotos como agradecimento por graças alcançadas. Pela história do catolicismo popular no Brasil, pode-se afirmar que as hierópolis se desenvolveram a partir de dois movimentos paralelos: de um lado, o político e/ou eclesiástico,

que tenta conservar o controle sobre os centros de devoção, representando as classes dominantes da sociedade; do outro, o povo e seus representantes mais significativos, que procuram defender suas práticas e crenças religiosas – são os oprimidos e dominados (Rosendahl, 1994). A autora mapeia 86 santuários católicos brasileiros, sendo 53 o total de templos dedicados à Virgem Maria em diversas denominações de Nossa Senhora.

A forma simbólica impressa na paisagem religiosa pode fornecer indicadores importantes sobre étnicos em áreas onde um determinado número de imigrantes se estabeleceu. No Brasil, é possível exemplificar os santuários de Nossa Senhora de Caravaggio em núcleos de significativa imigração de italianos, que ocuparam majoritariamente certas áreas dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Ainda nessa região, os santuários católicos de origem alemã diferem em origem e forma. As capelas de madeira são pequenas, de um só aposento; dentro há um pequeno altar contendo uma pequena imagem da Virgem Maria, denominada Mãe Três Vezes Admirável de Schoenstatt. Há uma rede de Santuários de Schoenstatt na Europa e América Latina, tendo como unidade a padronização da forma religiosa no Brasil, Chile, Argentina, Suíça, Itália, França e Alemanha.

Nos dois últimos exemplos, as formas religiosas resultantes representam formas espaciais recentes, bastante comuns no Brasil, mas pode ocorrer a presença de santuários de devoção contínua. Isaac (1959-60) acres-

centa a característica de que os santuários não são transferíveis e não precisam ser restabelecidos a cada novo período: eles são protegidos para benefício de gerações futuras. Há espaços sagrados antigos denominados por Grinsell (1986) de espaços sagrados reciclados. O autor se refere às igrejas cristãs construídas dentro de templos pré-históricos. O uso de lugares sagrados existentes favoreceu a expansão inicial do cristianismo entre os não crentes, como também assegurou a sobrevivência do espaço sagrado por séculos, embora com a orientação religiosa diferente (Park, 1994).

Na América Latina, a cultura maia fornece um bom exemplo, pois os maias construíram centros cerimoniais cuidadosamente planejados e precisos, tendo como base a astronomia. Park (1994) mostra que muitas das formas maias são alinhadas em direção preferida, isto é, posições astrológicas em direção ao Norte magnético, reforçando o fato de que a classe dominante dos sacerdotes possuía conhecimentos de astronomia e matemática.

A orientação religiosa esteve evidente também no pensamento mítico por muitos séculos. Para Michell e Rhone (1991), há inúmeras indicações da existência do eixo principal da geografia sagrada grega. Trata-se de linha que liga os principais locais sagrados da Grécia através de Delfos, Atenas, Delos, Camiros, o templo de Apolo, em Prasaias, e outros espaços sagrados. Ressalva-se que tal linha guardava uma concordância do seu traçado no solo com as formas delineadas no cosmo por alguns elementos do zodíaco.

Graffin (1993) se detém em comprovar o grau de precisão do eixo quando projetado na superfície terrestre.²

Orientações sagradas conduzem igrejas, mesquitas e sinagogas. As formas espaciais resultantes, de imediato, refletem a dicotomia que existe entre o sagrado e o profano. É certo que as experiências envolvendo uma divindade, e outras experiências que não envolvem, consideradas profanas, têm sido atingidas de modo diferenciado em múltiplas sociedades através do tempo. Há inúmeros espaços sagrados em múltiplas regiões e em diferentes culturas. Para a maioria das religiões, o espaço sagrado é expresso em áreas, mas nem sempre a natureza da experiência religiosa ocorre desta forma. A pesquisa empírica a respeito da religião católica vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados numa mesma hierópolis, os quais podem ocorrer através de dois tipos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuário, enquanto, no segundo tipo, os espaços sagrados incluem formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso.

No primeiro tipo, o sagrado que define a organização espacial no centro religioso tem expresso na paisagem formas espaciais duplas. Trata-se da existência de dois espaços sagrados – espaço sagrado primário e

² Consultar as proposições matemáticas e astrológicas que Graffin (1993 e 1995) desenvolve ao relacionar a localização de catedrais e o eixo do zodíaco Virgem-
-Peixes centrado em Delfos.

espaço sagrado secundário –, aquele tendo surgido em primeiro lugar. Contém o *locus* da hierofania, e sua localização geográfica permanece fixa através do tempo. A presença do espaço sagrado secundário ocorre em santuários onde o crescimento contínuo de peregrinos exige a expansão física da hierópolis. Nesses casos, a forma espacial resultante está fortemente ritualizada pelas práticas religiosas realizadas pelo devoto em seu roteiro de visita aos dois espaços sagrados.

É interessante observar essa semelhança na Basílica de Nossa Senhora Aparecida, estado de São Paulo, no Brasil. O espaço sagrado primário é a capela pequena, construída no século XVII nas proximidades do Rio Paraíba do Sul, onde ocorreu o milagre. A basílica moderna representa o espaço sagrado secundário. Trata-se de um templo de magnitude grandiosa para abrigar a Padroeira do povo brasileiro, numa referência territorial da fé católica na América Latina. Sua construção foi iniciada em 1946, e, para Oliveira (1996, p. 268), “Esse período inicial nos permite interpretar a composição de forças nacionais que, através do centralismo do governo getulista, promovia o desenvolvimento de manifestações culturais em prol da afirmação de uma identidade nacional”.

O mesmo ocorre na Basílica de Santa Teresinha, em Lisieux, na França. O peregrino visita as relíquias mortais de Santa Teresa, que repousam na capela do Carmelo – ordem religiosa dos carmelos, datada do século XVI –, onde realiza seus primeiros cultos

no centro religioso. O roteiro devocional é completado com a ida à imponente Basílica de Santa Teresinha. A forma arquitetônica da catedral gótica impõe na paisagem da cidade as marcas da religiosidade francesa. Em 1944, Santa Teresa é proclamada padroeira secundária da França; em primeiro lugar, Joana D'Arc é a homenageada.

Há centros religiosos de peregrinação do catolicismo popular em que a existência de mais de um espaço sagrado ocorre no santuário. Vejamos exemplos. O sagrado imprime formas espaciais variadas na Igreja de Nossa Senhora da Glória do Outeiro, na cidade do Rio de Janeiro, Brasil. 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 cultos 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 é vivenciado pelos devotos no tempo sagrado comum.

Os exemplos europeus de espaço sagrado duplo na religião católica podem ser mencionados pelas formas simbólicas de labirintos, desenhados em várias igrejas e fortemente relacionados com aspectos culturais da história do lugar. O labirinto inscrito no primeiro plano da catedral de Nossa Senhora de Chartres, na França, com 294 metros de comprimento, possui uma mensagem simbólica de espiritualidade. A motivação religiosa que levou o grupo a

elaborá-lo torna-se o núcleo do estudo dos geógrafos.

O primeiro santuário cristão construído no espaço sagrado de Chartres, no século IV, substitui o templo pagão. O impulso religioso que motivou a reconstrução do templo conservou a direção do eixo Noroeste/Sudeste anteriormente planejado. As peregrinações iniciaram-se no ano de 911, e ainda hoje a Catedral de Chartres recebe a visita de turistas e peregrinos para seus rituais religiosos. Na festa de Assunção de Nossa Senhora, no dia 15 de agosto, os peregrinos católicos percorrem de joelhos o labirinto, simbolizando a busca de Jerusalém celeste, ou seja, a busca espiritual que os espaços sagrados transmitem.

A luz é fundamental para a experiência religiosa (Weightman, 1996): sua presença ou ausência separa o sagrado do profano e, em suas formas cognitivas, estéticas e simbólicas, favorece a percepção sensorial e emocional (Tuan, 1978). Sendo assim, no labirinto de Chartres, a luz é identificada como alegria da alma, como o princípio divino que ordena e sacraliza. Toda essa magia ocorre pelo feixe de luz solar que incide no centro do labirinto a cada solstício de verão e de inverno. Para o devoto, a presença do raio de luz, que penetra pelo vitral e atinge o centro do labirinto, sinaliza a presença do sagrado e a verdade infinita. Ketley-Laporte (1997), Charpentier (1997) e Graffin (1990) demandam um estudo interdisciplinar sobre essa temática e pedem ajuda aos geógrafos.

Convém, finalmente, elucidar o espaço profano e as formas espaciais produzidas em relações ao seu maior ou menor vínculo com o sagrado. Pode-se definir o espaço profano como espaço desprovido de sacralidade, estrategicamente ao “*redor*” e “*em frente*” do espaço sagrado, por meio da segregação que o sagrado impõe à organização espacial. A esse respeito, Rosendahl (1997) elabora uma classificação com três tipos de espaço. A autora identifica o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado. Pode ocorrer, contudo, que num centro religioso não haja a presença dos três tipos; algumas vezes a própria topografia do lugar favorece a existência apenas do espaço profano diretamente vinculado.

Escolhemos, para exemplificar, o espaço profano de santuários que estão localizados em lugares elevados, com dificuldade de acesso e que apresentam estilos e formas semelhantes. Geralmente situados em pequenos núcleos populacionais, em áreas fortemente influenciadas pelo clima ou pela variação acentuada das marés. No primeiro caso, encontra-se o Santuário de Santa Cruz dos Milagres, no interior do Piauí, e o Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá, no Ceará. No segundo exemplo, menciona-se o Santuário de São Miguel, no Monte Saint-Michel, em Normandie, na França.

Pretende-se com esses exemplos apresentar algumas características que evidenciam

uma forma particular de espaço profano diretamente vinculado ao sagrado. Os centros religiosos exemplificados acima diferem em vários aspectos, porém apresentam também uma semelhança. Os elementos que constituem o espaço profano diretamente vinculado, nesses santuários afastados, representam forte ligação com as atividades religiosas. O único caminho de acesso ao espaço sagrado é estreito, com escadarias e caminhos sinuosos. Apresenta uma subida íngreme, sendo possível somente a caminhada a pé.

Localizam-se nessa rua de pedestres o comércio e serviços vinculados à demanda dos visitantes: artigos religiosos, bares, casa do peregrino e sanitários. Em Saint-Michel, há hotéis, correios e agência de turismo para atendimento de peregrinos e turistas.

No Brasil, no Santuário de Santa Cruz dos Milagres, no Piauí, o comércio assume características das feiras nordestinas, enquanto, no Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá, o comércio é restrito às dependências do santuário, onde ocorre somente a venda de artigos relacionados ao sagrado e pelos agentes do santuário.

As hierópolis latino-americanas e europeias apresentam questões interessantes sobre a forma e função. Isaac (1959-60, p. 15) atribui como tarefa de uma geografia da religião “Separar a matriz especificamente religiosa da matriz social, econômica e étnica na qual está imbutida, e determinar seu peso relativo em relação a outras forças na transformação da paisagem”.

Os estudos de Isaac (1959-60), Sopher (1967), Rinschede (1985), Simpson (1986) e outros geógrafos identificam religiões que mudam deliberadamente as paisagens e outras que não o fazem. Uma investigação que incluísse as sociedades bem antigas e as pós-modernas parece-nos bastante proveitosa, e, comungando com a tese de Polignac (1995), distinguimos as funções simbólicas e as funções estratégicas presentes nas origens das cidades-santuário.

RITUAIS RELIGIOSOS E FUNÇÃO

As hierópolis são cidades que possuem uma ordem espiritual predominante, e a sua organização espacial é marcada pela prática religiosa da peregrinação ao lugar sagrado. Pelo simbolismo religioso que esses locais possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, suas funções, em muitos casos, são fortemente especializadas.

As cidades-santuário, ou hierópolis, podem apresentar o espaço sagrado com função religiosa, mas podem, em variados casos, conviver com outras funções além desta. Consideraremos, agora, as hierópolis pequenas e médias, em que a função preponderante é de natureza religiosa. Sugere-se uma classificação, porém não necessariamente hierarquizada, de maior ou menor dimensão do sagrado no urbano, nas hierópolis, segundo as seguintes funções: (a) devocional; (b) política; e (c) turística.

(a) *Função devocional*

Os símbolos comumente utilizados nos rituais religiosos de determinada comunidade se apresentam entrelaçados com a cultura do grupo social envolvido, oferecendo um tipo de paisagem que confere uma identidade especial e às vezes única (Park, 1994). Um visitante ocidental a países mulçumanos, ou a lugares sagrados do hinduísmo ou budismo, ficará imediatamente impressionado com suas construções sagradas, que contrastam com as paisagens religiosas do seu imaginário religioso.

A proposta deste item é evidenciar as hierópolis católicas. Jordan e Rowntree (1990) assinalam que as igrejas variam de tamanho, estilo de arquitetura, material de construção e grau de ornamento. Para o católico romano, a igreja é literalmente a casa de Deus, de modo que suas igrejas são prédios com muita luz e decorações coloridas. Os santuários católicos devem ter a função de fornecer beleza visível aos fiéis (Jordan, 1993). Já os de peregrinação tornaram-se, desde os tempos remotos, o principal lugar de comunicação entre o homem e o divino. Os santuários que surgiram no século VII a.C. foram, segundo Polignac (1995), construídos na Grécia em devoção da divindade principal do território religioso. Para o autor, “o espaço social foi estruturado ao redor de dois polos: a área habitada e o santuário”.

Esses santuários adquiriram importância especial pelas práticas religiosas e função devocional. Alguns vieram representar uma forma particular de espaço sagrado, conheci-

da como os santuários gregos. A segregação entre o sagrado e o profano estava clara. Um edifício planejado exclusivamente para alojar o deus e suas oferendas; as atividades não religiosas eram realizadas fora do espaço sagrado.

A função devocional das hierópolis pode ser indicada pela presença de oferendas depositadas no espaço sagrado. A primeira e mais notável indicação é a mensagem gravada em pedra, e não mais objetos deterioráveis. Como explicar a continuidade de oferendas em placas votivas anteriores ao século VIII a.C. até os dias de hoje? Como testemunhar a permanência na memória coletiva religiosa do ritual de oferenda? Os “ex-votos”³ em forma de placas votivas foram dedicados a Apolo, em Delfos, e hoje ainda são ritualmente entregues em santuários católicos. As práticas religiosas produzidas desempenham um papel importante na memória coletiva religiosa (Halbwachs, 1950), porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentido que é só inteligível para os membros do grupo. Daí a necessidade ideal de participar dos rituais de construção do espaço sagrado. A função das cidades-santuário é abrigar o sagrado, e será eficiente à medida que represente para os devotos a experiência da religião, porque somente ali, na singularidade do espaço sagrado, o fiel pode concentrar sua atenção e exprimir

³ Voto, do latim *Votu*, significa promessa. A expressão *ex-voto* é a abreviatura da expressão latina *ex-voto suscipi*, isto é, por uma promessa alcançada ou em consequência de uma promessa.

sob formas simbólicas seu relacionamento pessoal com Deus (Rosendahl, 1997).

As hierópolis aproximam o devoto do domínio do sagrado. A descoberta do sagrado é um ato emotivo de amor do crente para com o seu Deus. No dizer de Oliveira (1985, p. 6), o que “caracteriza o catolicismo popular é a privatização das relações dos homens com os seres sagrados”, isto é, um relacionamento direto e personalizado.

O poeta-cantor brasileiro Gilberto Gil (1981), também sensível às práticas religiosas, criou a música *Se eu quisesse falar com Deus*. Eis sua vivência:

Se eu quisesse falar com Deus.
Tenho que ficar a sós
Tenho que apagar a luz

Tenho que folgar os nós dos sapatos,
da gravata, dos desejos, dos receios.
Tenho que ter a alma e o corpo nus.

Tenho que me aventurar
Tenho que subir aos céus
sem cordas para segurar.

Nas cidades-santuário, de função preponderantemente devocional, os peregrinos realizam uma combinação de cultos, oferendas e preces que, por sua repetição habitual, conferem uma fisionomia própria aos centros devocionais. A Sala dos Milagres é um lugar invariavelmente visitado no roteiro devocional, não só pela curiosidade que desperta, como também pelo testemunho

que representa, por meio da variedade de objetos lá deixados pelos milhares de fiéis agradecidos pelas graças alcançadas. É a sala dos ex-votos. Cada objeto ofertado na Sala dos Milagres possui um significado concreto designado pelo objeto. “Esse símbolo é a maneira que o devoto encontrou para concretizar o seu imaginário, e que só poderá ser inteiramente estendido através do relato do crente que fez a promessa” (Rosendahl, 1994, p. 29).

Segundo Max Weber (1964), as promessas e o emprego de orações pelo devoto para obter bens materiais mediante o favor divino estão presentes na religiosidade cotidiana das massas em todos os tempos e povos. É um ato de culto que tende a reduzir a religiosidade ética a uma moral estritamente formalista do *do ut des*. A pesquisa empírica vem confirmando a presença de locais-mostruários nos santuários visitados. A existência de “salas”, ou áreas exclusivas para oferendas, ocorre com mais frequência nos santuários urbanos. E é notada quase uma ausência desses recintos nos santuários localizados em área rural.

No Brasil, os levantamentos etnográficos dos ex-votos deixados na Sala dos Milagres refletem as reivindicações das carências de problemas da realidade cotidiana. É a estratégia de fuga das frustrações vividas. Os estudos realizados recentemente permitem-nos concluir que as Salas dos Milagres possuem singularidades nos santuários no interior do país, em que a maioria dos romeiros está em atividades agrícolas e, portanto, diretamente

relacionada às condições sociais do rural. Exemplos de hierópolis nos estados de Piauí e Ceará apresentam os maiores índices em objetos de cera – mãos, pés, pernas. São ex-votos de cera, réplicas de partes do corpo humano anteriormente afetadas e recuperadas hoje. O ex-voto é a materialização de um agradecimento pela cura atribuída ao santo protetor. São exemplos de santuários em centros devocionais: no Ceará, o Santuário de São Francisco das Chagas, de Canindé; Santuário Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá; a Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e o monumento a Padre Cícero, na cidade de Juazeiro do Norte. No Piauí, o Santuário de Santa Cruz dos Milagres; e, no estado de Sergipe, a Basílica de Nossa Senhora Divina Pastora de Almas, na cidade de Divina Pastora; e o Mosteiro de Nossa Senhora das Vitórias, na cidade de São Cristóvão.

A Europa e América Latina são riquíssimas em exemplos desse tipo de ex-votos. A confecção varia de material, o simbolismo pode estar materializado em outros objetos, mas a função devocional da hierópolis permanece. A linguagem dos santuários é bem clara, a verdade social do país está ali traduzida, e o devoto concentra seus pedidos em três necessidades: saúde, trabalho e amor.

Na França, mencionam-se os Santuários de Nossa Senhora de Lourdes, em Lourdes, e Santuário da Medalha Milagrosa, em Paris; já em Portugal, os Santuários de Nossa Senhora de Fátima e o de Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego. O San-

tuário da Virgem Negra de Jasna Góra, em Częstochowa, e o Santuário de Niepokalanów, na Polônia, são exemplos de santuários em centros devocionais. As mensagens dos devotos europeus aparecem em maior índice escritas em placas votivas, quadrados de mármore branco com o nome da padroeira e o nome do devoto. Em todos os santuários relacionados, os ex-votos faziam parte da arquitetura das paredes dos santuários. No Santuário da Medalha Milagrosa, as paredes do interior da igreja e o corredor de acesso à capela são revestidos das placas de mármore. Já no Santuário de Jasna Góra, os ex-votos são enfeites, colocados harmoniosamente em conjuntos de objetos semelhantes. Na Polônia, há uma infinidade de joias, colares e pedras preciosas.

Como exemplo de santuários latino-americanos localizados em centros devocionais, é possível mencionar a Basílica de Virgem del Carmen, em Santiago, e Santa Teresa de Los Andes, a 110 km de Santiago, ambas no Chile; a Basílica de Nossa Senhora de Luján, em Luján, na Argentina, e Nossa Senhora de Copacabana, na Bolívia.

Lugar é um dos conceitos-chave da geografia, tendo merecido a atenção de diversos pesquisadores e em perspectivas distintas. Na presente análise, lugar é considerado na perspectiva do sagrado, gerando, portanto, a noção de lugar sagrado. Trata-se de uma construção social na qual um segmento do espaço – uma gruta, um trecho de rio, uma floresta, uma localidade rural ou urbana – se distingue do espaço por atributos qualitativos

a partir e em torno da hierofania que ali se manifestou. O lugar sagrado se expressa por geossímbolos que o identificam, mas, antes de tudo, é percebido e vivenciado com emoção e sentimento pelo crente (Rosendahl, 2008), aquele que o diferencia plenamente dos demais lugares-comuns. Desse modo, a pesquisa geográfica recente sobre a construção e manutenção do lugar sagrado (Kong, 1990, 2001; Park, 1994; Rosendahl, 2003, 2005) ressalta a comunidade religiosa que o criou e o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso envolvido em suas práticas religiosas no lugar. Esse lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa. As atividades religiosas e seus valores simbólicos estão fortemente relacionados aos lugares sagrados da hierópolis.

A hierópolis ou a cidade onde houver uma manifestação do sagrado constituem, por excelência, um lugar sagrado, foco de peregrinação. Centro funcionalmente especializado, distingue-se dos lugares centrais, centros industriais ou portuários, sendo caracterizado por lógicas funcionais e espaciais próprias. Evidenciar essas lógicas é ratificar a espacialidade desses lugares.

Procurando tornar inteligíveis essas lógicas, Rosendahl (2003) reconhece seis características que ao mesmo tempo dão unidade às hierópolis e as diferenciam dos demais tipos de centro. Articuladas entre si, são as seguintes:

- possuem uma ordem espiritual dominante, marcada pela peregrinação ao local onde se verificou a hierofania. Nas funções da hierópolis, o sagrado assume maior centralidade, subordinando as atividades econômicas, como os diversos serviços. Essa centralidade está pautada em dois agentes sociais: os peregrinos e os especialistas do sagrado;
- apresentam diferenças, ao longo do ano, entre tempo sagrado e tempo comum. O primeiro é o tempo de festas, atraindo milhares e milhares de peregrinos. No tempo comum, da vida cotidiana, as hierópolis também atraem peregrinos, mas em menor número. A periodicidade do tempo sagrado é própria de cada religião e das devoções locais, regionais e nacionais, produzindo ritmos distintos na vida econômica, política e social do centro religioso. Nesse sentido, as hierópolis, particularmente as pequenas, apresentam características semelhantes às dos mercados periódicos;
- o alcance espacial das hierópolis não se dá segundo custos de transferência, associados à distância. O deslocamento dos peregrinos associa-se à força da fé e da limitada frequência desse deslocamento, possibilitando viagens de centenas e mesmo milhares de quilômetros, por vezes extremamente penosas. Por outro lado, esses deslocamentos podem incluir viagens de um centro maior em termos

demográficos e econômicos para um menor, embora mais importante simbolicamente durante o tempo sagrado;

- apresentam roteiros devocionais mais ou menos preestabelecidos, nos quais o peregrino vivencia o sagrado. Os trajetos percorridos associam-se às especificidades culturais de cada lugar, atribuindo valor simbólico diferenciado aos objetos e pessoas encontrados ao longo do trajeto, cuja racionalidade resulta dos preceitos religiosos e das motivações dos peregrinos (Rosendahl, 1997);
- a organização espacial da hierópolis é marcada pela centralidade do sagrado, manifesta, via de regra, num templo e em seu interior, “no ponto fixo” (Eliade, 1962). O sagrado impõe uma diferenciação entre o espaço sagrado e o profano, este dividido em espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, com serviços destinados aos peregrinos, espaço profano indiretamente vinculado e espaço profano remotamente vinculado ao sagrado (Rosendahl, 1997). A centralidade tem como foco o templo, e não os locais de mercado ou a fábrica num centro monoindustrial;
- desempenham importante papel político naquelas sociedades em que os movimentos políticos adquirem um caráter quase religioso, atribuindo conotação política ao sagrado.

As seis características apontadas anteriormente associam-se a lógicas locacionais distintas dos outros tipos de centros urbanos. Vejamos a seguir a dimensão espacial política.

(b) Função política

As hierópolis, em grande parte, são lugares significativos nas vidas de fundadores ou líderes religiosos. Alguns estão associados a pessoas que possuem, ainda hoje, credibilidade religiosa reconhecida. Desde o mundo dos egeus, os santuários das cidades coloniais estavam relacionados de início com a definição do território e do espaço político.

Polignac (1995, p. 128) assinala:

o aparecimento dos cultos de heróis ao nascimento da cidade, considerando a heroicização dos fundadores da cidade, os quais eram honrados com seu sepultamento na ágora, e os rituais religiosos públicos devotados a eles eram em práticas funerárias, ou em oferendas em seus túmulos.

Neste item, examinaremos alguns exemplos que ilustram tais influências, numa variedade de contextos diferentes. A investigação empírica é necessária.

Privilegiaremos os santuários brasileiros nos quais a participação nos rituais religiosos permitiu a sociedade se organizar de novas maneiras e definir uma forma de cidadania num espaço que era cívico e religioso.

Esse temário prepara caminho para novos estudos geográficos da interpretação de hierópolis que absorvem duas funções: política e religiosa.

A história registra vários movimentos religiosos de protesto social de camponeses no Brasil, no final do século XIX. O episódio do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, oferece à geografia da religião um rico material de reflexão sobre o fenômeno das peregrinações. O contexto socioeconômico em que ocorreu o movimento religioso revela o sertão nordestino empobrecido e injustiçado socialmente. Padre Cícero, apoiado pelos camponeses, busca alianças políticas e, de 1912 a 1930, é transformado num líder religioso cujo renome extrapola o sertão nordestino.

A vila de Juazeiro do Norte cresce e prospera. É elevada à categoria de cidade, tendo como primeiro prefeito Padre Cícero. Acrescenta-se ao poder político e econômico o poder religioso. Padre Cícero é um líder religioso da massa camponesa. Após sua morte, é considerado herói-santo do sertanejo, do camponês injustiçado, do homem oprimido pelas elites agrárias. A cidade-santuário de Juazeiro prosperou, a devoção intensificou, e até hoje os peregrinos visitam seu túmulo na Capela do Socorro e lhe oferecem objetos, flores e donativos.

Oliveira (1996, p. 262) faz uma reflexão sobre a relevância religiosa do Santuário de Aparecida, que se tornou, “no mesmo período histórico do *boom* metropolitano, um dos maiores centros de peregrinação cristã em

todo o mundo. [Resgata] alguns elementos factuais e simbólicos que ali alicerçam a expressão monumental deste espaço sagrado”.

A Basílica de Nossa Senhora Aparecida representa a fonte espiritual do culto mariano no país. Desde a criação do espaço sagrado primário, propósitos socioculturais importantes estavam presentes e nos permitem repensar as noções de cidade e cidadão que permeiam as cidades-santuário. Na última década, por ocasião do tempo cívico de 7 de setembro, a Romaria da Independência em Aparecida representa um resgate dos direitos e da dignidade do migrante-trabalhador brasileiro. A influência cívica também pode ser observada nos encontros político-religiosos realizados na Basílica por partidos políticos, a exemplo do Partido dos Trabalhadores (PT) em sua reunião anual.

Na Polônia, o resgate cívico-religioso adquire projeções internacionais na cidade-santuário da Virgem Negra de Jasna Góra, em Częstochowa. A figura carismática e religiosa do homem público Lech Walesa à frente do movimento Solidarność confere identidade de defesa da fé e do patriotismo polaco ao país. O Museu Solidarność faz parte do roteiro devocional dos visitantes do santuário.

Polignac indica os santuários não urbanos como fator importante nas guerras. Para o autor, o santuário era a materialização do poder da comunidade: “Os lugares religiosos, como a própria terra, representavam a fronteira que a comunidade reivindicava para

o seu território diante de seus adversários-vizinhos” (Polignac, 1995, p. 60).

Na América Latina, há evidências de exemplos desse tipo: O Santuário Nacional e Basílica de Virgem del Carmen, em Maipu, no Chile. Maipu é chamada de Terra do Encontro, ou Túnel do Tempo, porque foi o palco de acontecimentos nacionais. Os heróis históricos do povo chileno, bem como os monumentos e as lutas de guerra, estão inscritos na paisagem. Conta-se que a batalha vitoriosa da Independência do Chile e Argentina contra Espanha, em 5 de abril de 1818, ocorreu em Maipu. E a construção do templo em homenagem à Virgem del Carmen tem sua origem em uma promessa feita por San Martín pelo êxito obtido diante dos adversários. A Virgem del Carmen é padroeira do Exército do Chile e a devoção nacional do povo. O tempo sagrado em Maipu é cívico e religioso ao mesmo tempo.

Fenômeno bastante semelhante ocorre na Basílica de Nossa Senhora de Luján, na periferia de Buenos Aires, Argentina. O centro religioso argentino também é denominado de *Santuário Trinacional*, isso porque a Virgem de Luján é padroeira do Uruguai, Paraguai e Argentina. A função da hierópolis é devocional, e o espaço sagrado apresenta um modelo singular; o símbolo nacional dos três países convive, em mesma hierarquia de lugar, na organização espacial do santuário. Mas a ida de peregrinos uruguaios e paraguaios ao Santuário de Luján é preponderantemente devocional.

(c) *Função turística*

A palavra “peregrino” vem do latim *peregrinus*, que significa estrangeiro, itinerante, aquele que viaja ou anda por terras distantes. A natureza do ato de peregrinar está intimamente ligada à devoção religiosa de visitas a lugares sagrados. Tais viagens, envolvem, com frequência, o percurso de longas distâncias e por variados meios de transporte. Em sua maioria nas comemorações das festas religiosas.

As manifestações religiosas, demonstradas no espaço sagrado pelo comportamento do homem religioso, nos fornecem as bases de uma possível qualificação de peregrino e de turista religioso. A qualificação que apresentamos deriva dos estudos empíricos realizados por nós nas peregrinações católicas em diferentes santuários nacionais e internacionais.

O motivo da viagem é diferenciado para peregrinos e turistas, que deixam seus lares, a vida cotidiana, pelo prazer de chegar a um lugar. O conceito de prazer, tomado num sentido genérico, relaciona-se às coisas que causam sensações agradáveis. O peregrino associa a *caminhada* à busca de satisfação e conforto espiritual, acompanhada, na maioria das vezes, de sofrimento físico. Já o turista não considera o prazer espiritual associado ao sofrimento. É o “bem-estar”, “a preguiça”, a satisfação do lazer que prevalecem. A motivação, para o grupo religioso, recai na esperança de aumentar a santidade pessoal, obter bênção e curas especiais. Para o outro grupo, a motivação recai no

desejo de escapar, temporariamente, das pressões da sociedade em que vive. A partir das ideias de Eade e Sallnow (1991), Park (1994), Graham e Michael (1997) e outros, os geógrafos têm se preocupado com a motivação e o comportamento das práticas religiosas no espaço sagrado. O estudo etnográfico de Smith (1992) – *O caminho de Santiago* – descobriu que muitos visitantes de Santiago de Compostela tiveram questionamentos individuais a respeito do significado espiritual no mundo secular. E foi durante o prolongado rito de passagem que eles se transformaram em peregrinos. O conhecimento ou não de uma mudança interior do ser no Camiño de Santiago bem como a intensidade dessa espiritualidade levaram Smith (1992) a sugerir uma tipologia de peregrinos-turista que “envolve experiências pessoais profundas do sagrado”. Os agentes modeladores nos Santuários definidos pelo autor são: piedoso-peregrino (*pious pilgrim*), peregrino-devoto (*pilgrim over tourist*), peregrino-turista (*pilgrim as much as tourist*) turista-peregrino (*tourist more than pilgrim*) e o turista-secular (*secular tourist*). Essas cinco categorias contêm uma multiplicidade de motivações espirituais que transcende o domínio da religião.

O fundamental para análise geográfica é que a história do lugar, a paisagem artística do santuário, associados ou não à experiência da fé, determinam a função turística da hierópolis. Exemplos europeus devem ser citados: o Santuário de Nossa Senhora de Lourdes (Rinschede, 1985), em grande cen-

tro turístico francês, fortemente relacionado com a paisagem religiosa. O Santuário da Virgem do Pilar ostenta a história política e religiosa desde o final do século IX; a pesquisa empírica realizada em 1997 revelou a convergência de dois milhões de turistas à Catedral de Nossa Senhora de Chartres, na França.

E finalmente *A Maravilha do Ocidente*, lugar simbólico de identidade nacional francesa, é declarado Patrimônio Mundial pela UNESCO: a Abadia de São Miguel, no Monte Saint-Michel, na França. A hierofania ocorrida no ano de 709 no Mosteiro dos Beneditinos define valores religiosos antigos. As peregrinações se desenvolvem do século XI ao XIII; em 1792 há um decréscimo, o recrudescimento religioso alimenta o mosteiro novamente. Em virtude do fluxo intenso de peregrinos, um novo espaço sagrado surge para atender à demanda dos devotos – a Igreja de São Pedro acolhe os fiéis – e é o espaço sagrado secundário do Santuário de São Miguel. É possível reconhecer na figura 1 o espaço sagrado primário que corresponde à Igreja da Abadia e o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, com lojas, hotéis e comércio, na única rua de acesso ao santuário. O fervor religioso e as visitas turísticas são realimentadas no ano de 1969 – ano de contestação de normas comportamentais e de valores que marcaram o mundo após 1968. A religião acompanha o movimento cultural dos povos. A cultura moderna tenta associar peregrinação e turismo. A singularidade da Abadia de São

Miguel é a caminhada, a pé pela areia, representando o sacrifício físico praticado pelo piedoso peregrino. A “dialética religiosa da Idade Média entre o sofrimento do corpo e restauração espiritual” (Graham e Michael, 1997, p. 402), tão explícita na motivação do peregrino de Compostela, parece não atingir os quase três milhões de turistas em visita ao Monte Saint-Michel.

As hierópolis no Brasil não apresentam essa dualidade de funções – devocional e turística; a viagem percorrida a pé envolve religiosidade e privações pessoais, favorece a busca do sagrado pelo sacrifício. Os santuários do Nordeste brasileiro são riquíssimos em ritos de passagem, e a ausência do turista-secular está confirmada. Em relação ao país, a exceção ocorre na categoria de Smith (1992), de peregrino-turista em alguns santuários marianos, notadamente Nossa Senhora Aparecida, no eixo Rio de Janeiro-São Paulo.

PEREGRINAÇÃO E INTERAÇÕES ESPACIAIS

O fenômeno geográfico de deslocamento de peregrinos e turistas ao espaço sagrado representa uma fantástica manifestação do comportamento religioso. A peregrinação é um ritual religioso que exige simultaneidade e convergência de um grande número de fiéis, bem como a obediência ao calendário marcado pela periodicidade dos deslocamentos (Wunenburger, 1996). Inúmeras são

as hierópolis de convergência, e diferentes fatores motivam o ato de peregrinar. Excursões religiosas, tradicionais ou não, envolvem a circulação de participantes numa mescla de sagrado e secular que ilustra acentuadas interações espaciais.

Vamos nos deter à peregrinação católica e ao conceito basilar de Corrêa (1997, p. 279).

As interações espaciais constituem um amplo e complexo conjunto de deslocamentos de pessoas, mercadorias, capital e informações sobre o espaço geográfico. Podem apresentar maior ou menor intensidade, variar segundo a frequência de ocorrência e conforme a distância e direção, caracterizam-se por diversos propósitos e se realizam através de diversos meios e velocidades.

Os conceitos acima definidos por Wunnenburger (1996) e Corrêa (1997) completam os conhecimentos já reunidos por Rinschede (1985), Alison (1989), Nolan e Nolan (1989), Jackowski (1996) e Rosendahl (1994, 1996 e 1997) no temário da geografia da religião. Assim, este item privilegiará a análise do fenômeno da peregrinação quanto: (a) à intensidade das interações; (b) aos deslocamentos dos participantes; e (c) ao alcance espacial da fé.

(a) *Intensidade das interações*

O ritual da peregrinação envolve espaço-tempo sagrado. Esse “tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, a contínua e irreversível duração na qual está inserida nossa existência cotidiana e dessacralizada” (Eliade, 1969, p. 34).

A peregrinação, mesmo nos tempos atuais, representa uma viagem espiritual movida pelo desejo de experimentar lugares sagrados, onde pessoas santas tenham vivido ou milagres tenham sido realizados. Trata-se de uma demonstração de fé que adquire padrões distintos no espaço e no tempo. Envolve, assim, espaço e tempo fixos – os lugares sagrados – e fluxos – a peregrinação.

A intensidade das interações está diretamente relacionada ao tempo sagrado. A festa da padroeira, as festas do calendário litúrgico e os finais de semana do tempo comum estabelecem fluxos de peregrinos que se deslocam ao espaço sagrado. A intensidade dos fluxos pode variar, dentro de um mesmo santuário, em muito intenso e pouco intenso, como também pode sofrer a classificação de maior intensidade em comparação a outros santuários de peregrinação. Qualifica-se, também, pelo poder de atração que o sagrado impõe ao lugar; a hierópolis pode ser um foco de convergência permanente ou periódico de peregrinos (Rosendahl, 1996).

Como exemplo de santuário de grande intensidade e com fluxo permanente, citamos Nossa Senhora de Aparecida, em São Paulo, Brasil, e a Chapelle Notre-Dame de La Médaille Miraculeuse, em Paris, França.

Dentre os santuários de fluxo muito intenso, mas de convergência periódica, menciona-se, no Brasil, Nossa Senhora da Abadia do Muquém, em Niquelândia, Goiás. O Santuário de Tereza de Los Andes, em Anco, Chile, também apresenta essa tipologia.

O Santuário de Nossa Senhora da Conceição, em Baependi, Minas Gerais, recebe permanentemente devotos que vão orar no túmulo da Bem-Aventurada Francisca Paula de Jesus, popularmente conhecida como Nhá Chica, beatificada em 2013. As religiosas Franciscanas do Senhor administram atualmente o santuário da beata.

(b) Deslocamentos dos participantes

O comportamento do peregrino difere do turista nos lugares sagrados. O ritual religioso e o percurso do roteiro devocional possuem símbolos, em sua maioria, não codificados pelo turista. Cada aspecto, cada detalhe do rito possui um sentido que só é inteligível para o grupo religioso envolvido. O turista, “apesar de buscar o desconhecido, não se preocupa com a essência, bastam-lhe as aparências” (Rodrigues, 1996, p. 19). É possível reconhecer no peregrino o agente consumidor do sagrado e no turista um cliente usuário da religião. O peregrino revela práticas de atividades diretamente dependentes do trabalho religioso especializado dos profissionais do sagrado – os padres, os pastores e outros. O turista pode ter o desejo de vivência do espaço, mas sua prática comportamental está direcionada para o geral. Ele desfruta da arquitetura do

lugar, tem a motivação de tirar fotos, filmar ou documentar as formas espaciais religiosas.

Nas cidades-santuário de peregrinação do catolicismo, as interações espaciais revelam padrões espaciais distintos. A diversidade de participantes confere uma variedade no espaço e no tempo (Corrêa, 1997). As interações não são definidas apenas pela relação dos indivíduos com o sagrado, mas também pelas relações entre os grupos heterogêneos de participantes. É possível reconhecer os seguintes: o peregrino, o turista, o visitante, o comerciante, o morador do santuário e a instituição que administra o centro religioso.

Esses grupos revelam padrões espaciais fortemente relacionados à cultura dominante e diferenciados entre si. O peregrino e o turista não só se diferenciam quanto aos propósitos da visita, mas também quanto à espacialidade: tanto as que eles criam, como as que foram criadas para eles. O espaço social é preparado diferentemente para atender ao turista e ao peregrino. A peregrinação organizada possui roteiro devocional, e a espacialidade do comércio de bens simbólicos atende à demanda a cada tempo sagrado. Já a trajetória dos turistas é distinta, e a área de comércio de bens não sagrados apresenta acessibilidade ao grupo e aos atos envolvidos. As interações espaciais da peregrinação religiosa, nas hierópolis, concentram e comandam as demais. Assim, nos deteremos à análise dos fluxos de peregrinos ao santuário e seu alcance espacial.

(c) Alcance espacial da fé

O estudo das hierópolis merece destaque, quer pela organização espacial que apresentam, quer pela atração que exercem como centro de convergência de peregrinos. Revelam uma configuração espacial segundo uma lógica própria, isto é, os elementos decorrem de sua articulação com o sagrado (Rosendahl, 1994, 1996).

As pesquisas empíricas realizadas abrangem os santuários de escala local, regional, nacional e internacional. Acrescenta-se que a sua escala de atuação está proporcionalmente relacionada com cada evento, litúrgico ou não, que ocorre no calendário do santuário. A singularidade do tempo sagrado relaciona-se diretamente à história da produção do espaço sagrado de cada santuário. O tempo sagrado poderá ser todas as terças-feiras, no exemplo do Convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro; pode ocorrer o tempo sagrado mensal, como todo dia 28, no espaço sagrado de São Judas Tadeu, no Rio de Janeiro e em São Paulo.

A comemoração do dia da hierofania, ou a data da morte do santo ou herói nacional, é tempo sagrado para peregrinos e moradores do local, porém pode atingir escala internacional, a exemplo da Basílica de Santa Teresinha, em Lisieux, na França, ocasião dos festejos do centenário da morte de Santa Teresa, em 30 de setembro de 1897. O culto à personalidade de Thérèse Martin abrange grande número de devotos no mundo católico. A representação brasileira na França foi fortemente marcada pelo

relicário ofertado ao santuário. O *weekend* religioso, em Lisieux, abrigou milhares de devotos europeus, destacadamente de países de formação religiosa católica.

Para o fim do milênio, o geógrafo Denis Cosgrove⁴ alerta que 31 de dezembro de 1999 é um momento arbitrário no tempo, que tem seu significado dado pela decisão papal, de 1582, de reformar o calendário cristão e o acordo de 1884, de Londres, para fixar o principal meridiano em Greenwich. O autor previu a visita de 50 milhões de pessoas de todo o globo à cidade-santuário de Roma, atraídos pelos eventos associados com o bimilenarismo e o ano do Jubileu proclamado pelo papa João Paulo II, para comemorar os dois mil anos do Cristianismo. A jornada espiritual adquire uma mescla de valores religiosos antigos numa peregrinação sem sofrimentos; isto é, a cada peregrino será oferecida a chance de expiação e renovação pessoal e espiritual, uma indulgência plenária garantida pela passagem pelos portais de São Pedro. Assim, a multiplicidade de experiências do sagrado refletirá motivações, atitudes e comportamentos da população do planeta, quer seja ela piedosa ou secular. A rede religiosa de santuários nacionais e internacionais estará integrada harmonicamente, segundo diretrizes ditadas pela sede – o Vaticano (Rosendahl, 1997).

⁴ Em conferência realizada durante o I Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em outubro de 1998.

Há mais de cinco mil locais de peregrinação na Europa (Nolan e Nolan, 1989), que são visitados por um número estimado de 70 a 100 milhões de pessoas por ano. A maior concentração de santuários católicos ocorre na França, com 1.035 catedrais; Áustria, 925 igrejas; e Itália, 661 espaços sagrados. A distribuição espacial não é uniforme, mesmo dentro de áreas católicas, e não está relacionada diretamente com a densidade da população (Park, 1994). O alcance espacial da fé católica, num contexto dessa magnitude, é de enorme complexidade.

Jackowski (1996) descreve a geografia da peregrinação na Polônia, que possui 500 santuários, dos quais 430 são dedicados à Virgem Maria – sendo que 65% dos santuários têm alcance local, 30% consistem em interações regionais, e a cifra restante, em alcance internacional. O Santuário de Czestochowa é visitado por 3,5 milhões de peregrinos, representando 45 países.

Deseja-se privilegiar não o padrão de turismo religioso da Europa, que permeia alguns centros de peregrinação, e sim a presença de espaços sagrados de forte devoção popular. Talvez a melhor escolha da expressão do sagrado no urbano seja o espaço sagrado localizado no número 140, Rue du Bac, no centro econômico, político e cultural parisiense. A Capela da Medalha Milagrosa confere a Paris a função de cidade de peregrinação. Tais reflexões estão contidas no artigo “Paris – centro de peregrinação: le message de Marie à Saint Catherine Labouré”, na parte I deste livro.

As interações espaciais religiosas são influenciadas pela atuação dos participantes e realçadas pela mídia: quanto menos conhecido o santuário, menos frequentado por turistas e mais atraído por devotos.

CONCLUSÃO

A revisão da análise da dimensão do sagrado no urbano foi prevista desde o primeiro capítulo. Recentes estudos sugerem interpretações de natureza pós-moderna das manifestações do sagrado. Tais interpretações colocam em confronto as concepções tradicionais e pós-modernas de peregrinação aos lugares sagrados. Do ponto de vista tradicional, a força milagrosa do santuário decorre de sua capacidade inerente de exercer um poder devocional sobre os peregrinos e transmitir, por si mesmo, forte significado para seus adoradores. Sua força é gerada internamente e seus significados são predeterminados.

Na concepção pós-moderna, o significado religioso intrínseco ao santuário é aparente. O santuário fornece um espaço ritualístico para os significados que os fiéis já trazem para o espaço sagrado. Os peregrinos, na concepção pós-moderna, impõem ao santuário o poder milagroso que eles trazem dentro de si mesmos. Do ponto de vista pós-moderno, o peregrino vai ao lugar, recorre ao santuário na busca do ambiente adequado à manifestação do sagrado.

O fundamental da análise geográfica é que o espaço sagrado se origina no imaginário religioso coletivo e, portanto, revela um simbolismo que ultrapassa qualquer concepção, seja ela tradicional ou pós-moderna. A caracterização que o sagrado impõe ao espaço leva os geógrafos da religião ao amplo temário já colocado à disposição deles.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, K. "Pilgrimage and plebiscite: the political significance of the 1933". In BÜTTNER, M. (org.). *Religion/Umwelt-Forschung im Aufbruch*. Bochum: Universitätsverlag Sh. N. Brockmeyer, 1989, v. 2.
- CHARPENTIER, L. *The mysteries of Chartres Cathedral*. Suffolk: Research Into Lost Knowledge Organisation, 1997.
- CORRÊA, R. L. "Interações espaciais". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- CROUCH, D. e COLIN, A. "Rocks, rights and rituals". *Geographical Magazine*, v. 64, n. 6, pp. 14-9, jun. 1992.
- EADE, J. e SALLNOW, M. *Contesting the sacred*. Londres: Routledge, 1991.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1962.
- . *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.

- GIL, G. "Se eu quiser falar com Deus". *A gente precisa ver o luar*. Rio de Janeiro: Wea Discos, 1981.
- GRAFFIN, R. *Chartres I sis et sept et gal treize or*. Chartres: Garnier, 1990.
- . *L'art templier des cathédrales: celtisme et tradition universelle*. Chartres: Garnier, 1993.
- . *Le Mont Saint-Michel et Le Temple Cosmique*. Chartres: Garnier, 1995.
- GRAHAM, B. e MICHAEL, M. "The spiritual and the profane: the pilgrimage to Santiago de Compostela". *Ecumene*, v. 4, n. 4, pp. 389-409, 1997.
- GRINSELL, L. "The christianisation of prehistoric and other pagan sites". *Landscape History*, v. 8, n. 1, pp. 27-37, 1986.
- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- ISAAC, E. "Religion, landscape and space". *Landscape*, v. 9, n. 4, pp. 14-8, Califórnia, 1959-60.
- JACKOWSKI, A. *Przestrzeń i sacrum*. Kraków: Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellonskiego, 1996.
- JORDAN, T. G. *The european culture area*. Nova York: Harper and Row, 1993.
- JORDAN, T. G. e ROWNTREE, L. *The human mosaic: a thematic introduction to cultural geography*. Nova York: Harper and Row, 1990.
- KETLEY-LAPORTE, J. O. *Chartres: le labyrinthe déchiffré*. Chartres: Garnier, 1997.
- KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.

- . “Mapping ‘new’ geographies of religion: politics and poetics in modernity”. *Progress in Human Geography*, v. 25, n. 3, pp. 211-33, Londres, 2001.
- MICHELL, J. e RHONE, C. *Twelve-tribe nations and the science of enchanting the landscape*. Londres: Phanes Press, 1991.
- NOLAN, M. L. e NOLAN, S. *Christian pilgrimage in modern Western Europe*. Chapel Hill: University of North Caroline Press, 1989.
- OLIVEIRA, C. D. M. “A monumentalidade do tempo e da romaria: uma periodização geográfica das peregrinações à basílica de Aparecida”. In RODRIGUES, A. A. B. (org.). *Turismo e geografia: reflexões teóricas e enfoques regionais*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- OLIVEIRA, P. A. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PARK, C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*. Londres: Routledge, 1994.
- POLIGNAC, F. *Cults, territory and the origins of the Greek city-state*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1995.
- RACINE, J.-B. *La ville entre Dieu et les hommes*. Paris: Anthropos, 1993.
- RINSCHEDÉ, G. “Das Pilgerzentrum Lourdes”. *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, pp. 195-257, 1985.
- RODRIGUES, A. A. B. “Desafios para os estudiosos do turismo”. In — (org.). *Turismo e geografia: reflexões teóricas e enfoques regionais*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- 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. 92 p.
- . “O sagrado e o espaço”. In CASTRO, I. E. et al. (orgs.) *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- . “Comparação entre as hierópolis da América Latina e Europa: uma introdução”. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, pp. 77-117.
- . “Espaço, cultura e religião: dimensões de análise”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 187-226.
- . “Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião”. In — e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.
- . “Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião.” In — e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.
- SIMPSON, J. “God’s visible judgements: the christian dimensions of landscape legends”. *Landscape History*, v. 8, n. 1, pp. 53-8, 1986.
- SITWELL, O. F. G. e BILASH, O. S. E. “Analysing the cultural landscape as a means of probing the non-material dimension of reality”. *Canadian Geographer*, v. 30, n. 2, pp. 132-45, 1986.
- SMITH, V. L. “Introduction: the quest in guest”. *Annals of Tourism Research*, v. 19, n. 1, pp. 1-17, 1992.
- SOPHER, D. E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

- TUAN, Y.-F. "Sacred space. Exploration of an idea". In BUTZER, K. *Dimensions of human geography*. Chicago: Universidade de Chicago, 1978, pp. 615-32.
- WEBER, M. *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- WEIGHTMAN, B. A. "Sacred landscapes and the phenomenon of light". *Geographical Review*, v. 86, n. 1, pp. 59-71, 1996.
- WRIGHT, G. A. "On the interior attached ditch enclosures of the middle and upper Ohio Valley". *Ethnos*, n. 55, pp. 92-107, 1990.
- WUNENBURGER, J.-J. *Le sacré*. Paris: PUF, 1996.