

Tempo II - 2000 A 2009 - Dimensões de análise do sagrado
**Os caminhos da construção teórica: ratificando e
exemplificando as relações entre espaço e religião**

Zeny Rosendahl

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ROSENDAHL, Z. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: *Uma procissão na geografia* (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 179-208. ISBN 978-85-7511-501-5. Available from: doi: [10.7476/9788575115015.0009](https://doi.org/10.7476/9788575115015.0009). 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/).

OS CAMINHOS DA CONSTRUÇÃO
TEÓRICA: RATIFICANDO E
EXEMPLIFICANDO AS RELAÇÕES
ENTRE ESPAÇO E RELIGIÃO¹

O *seguir adiante* nas investigações empíricas e teóricas no cortejo geográfico de pesquisa favorece que novas descobertas sejam alcançadas e algumas sejam ratificadas. Alguns geógrafos aceitam este desafio – questionar nossas reflexões em diferentes lugares –, eu não me senti impedida desse desafio.

Este artigo reúne ideias já mencionadas em artigos anteriores, ratificando experiências precedentes.

Muitos estudiosos acreditam que o termo *geografia da religião* tenha sido usado pela primeira vez por Gottlieb Kasche, no ano de 1795, em um livro publicado na Alemanha (Büttner, 1991). Ao longo dos séculos XVIII e XIX, os geógrafos preocuparam-se principalmente com a geografia histórica dos tempos bíblicos. Embora a religião estivesse alijada na geografia contemporânea, a literatura existente compreenderia inúmeras pesquisas publicadas.

¹ Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro. *Espaço e cultura: pluralidade temática*. 1 ed. Rio de Janeiro, 2008.

Assim, na primeira metade do século XX, os geógrafos participaram menos diretamente do tema da religião do que outros cientistas sociais. Por outro lado, obras dedicadas à geografia da religião forneceram o caminho inicial dos estudos de religião entre os geógrafos. (a) Fickeler (1947), (b) Deffontaines (1948), (c) Sorre (1957) e (d) Sopher (1967) mencionaram a religião em seus textos, antes de as abordagens humanísticas alargarem a perspectiva dos geógrafos do sagrado e do profano. Os estudos desses autores serão comentados na seção seguinte.

A TRADIÇÃO DA GEOGRAFIA NOS ESTUDOS SOBRE RELIGIÃO

(a) *Paul Fickeler*

Questões fundamentais na geografia da religião, de Paul Fickeler, foi publicado originalmente como *Grundfragen der Religionsgeographie*². A investigação da religião na geografia pode ser orientada, no entendimento desse autor, por dois enunciados principais: como o ambiente – incluindo o povo, a paisagem e o país – afeta uma forma religiosa e como, reciprocamente, uma forma religiosa afeta um povo, uma paisagem, um país. As relações entre religião e ambiente foram abordadas em poucos trabalhos e, mesmo assim, na

² In *Erdkunde Archiv für Wissenschaftliche Geographie*, v. 1, 1947, pp. 121-44. A tradução para a língua portuguesa está publicada no periódico *Espaço e Cultura*, n. 7, pp. 7-35, 1999.

avaliação de Fickeler, com claras falhas no conteúdo e no método. Vários conceitos oriundos da ciência da religião devem ser definidos, e questões básicas mais ligadas à geografia da religião são exemplificadas ao longo do artigo em tela.

Entre as ideias fundamentais, estão conceitos ligados à *consagração*, ao *cerimonialismo* e à *tolerância*. Fickeler apresenta dois tipos de *consagração*: o primeiro, sagrado histórico-religioso, é característico da maioria dos santuários naturais e possui uma indestrutível permanência no espaço e no tempo; já o segundo pode fenecer com o desaparecimento da forma religiosa que o estabeleceu no espaço. Ambos os tipos de sacralidade foram considerados em trabalhos geográficos, mas a maioria destes dificilmente ultrapassa a descrição factual, mais ou menos detalhada, e raramente oferece alguma indicação ou explicação dos impactos geográficos, isto é, as marcas impressas na paisagem.

A noção de *cerimonialismo* – ou pureza ritual – foi defendida por Fickeler como essencial à compreensão profunda do sagrado. Ela é necessária a tudo que se encontra de alguma forma ligado ao divino, tanto no sentido mais estrito como no mais amplo: figuras e símbolos religiosos, coisas religiosas – objetos e práticas, lugares cerimoniais, regras cerimoniais –, mandamentos e proibições. Os numerosos exemplos permitiram a confecção de mapas e livros-texto. Tal estudo revelou a necessidade metodológica de resumir sistematicamente os fenômenos básicos comuns à maioria das religiões,

bem como de promover uma comparação geral entre elas.

O conceito de *tolerância religiosa* é, segundo Fickeler, extremamente importante para a questão religiosa em geografia. Aqui constam as relações mútuas entre credos, que podem ocorrer pacificamente, partindo do respeito benevolente, ou passando pela indiferença, o desdém, a resistência de um credo sobre outro.

(b) *Pierre Deffontaines*

O geógrafo publicou a obra *Géographie et religions* em 1948. Ainda está, neste momento, centrado na influência da religião sobre os locais e a história do povoamento. Quais fatores causaram a intensa diversidade de habitações e sua organização espacial? Certamente, para Deffontaines, o meio físico exigiu adaptações da parte dos homens. No entanto, muitos desses dispositivos que deram ao povoamento sua paisagem própria não têm relação explícita com as condições físicas. A escolha desses planos variados decorre de uma vontade especificamente humana. As ideias religiosas, antes da geografia, fizeram com que se decidisse o arranjo das habitações, desde a simples aglomeração até a cidade grande. Geralmente, foi um núcleo religioso que serviu como ponto de concentração, e, muitas vezes, prescrições rituais determinaram o modo de agrupamento das habitações. A tese defendida por Deffontaines indica como a religião é predominante na escolha dos locais de povoamento. Assim, a divindade foi

cronologicamente o primeiro habitante fixo, o primeiro a possuir uma edificação; muitas fundações de agrupamentos começaram pelo templo, e, desde a Antiguidade, os homens fizeram com que este desempenhasse o papel de primeiro ocupante. Nessa perspectiva, a religião lhes interessa porque as descrições assinalam o habitar, o lugar de culto e outras formas religiosas na paisagem.

(c) *Max Sorre*

Os trabalhos que abordam a dimensão geográfica das atividades religiosas são, muitas vezes, apaixonantes. Os estudos de Max Sorre inscrevem-se nos que dominam o final da primeira metade do século XX. O tema religião e geografia religiosa, abordado em *Les fondements de la géographie humaine* (1954), assinala a religião como fator de união e de posição na sociedade, indicando-a como elemento criativo *d'un genre de vie*. Os geógrafos devem considerá-la com relevância, assim como fazem com as determinações físicas e econômicas. A negligência com o tema será prejudicial à geografia. A especificidade da abordagem de Max Sorre, à luz do paradigma da época, reside no argumento de que a atitude religiosa de um grupo social reflete a natureza da crença e motivação de devoção que representam o coletivo. As manifestações da consciência individual não são consideradas aqui, pois refletem as tendências, as necessidades e os interesses psicológicos e materiais; indicam o grau de abertura ou isolamento do grupo na vida em sociedade.

Em *Rencontres de la géographie et de la sociologie* (1957), o autor introduz elementos novos ao tema: a noção de espaço religioso e o campo das atividades religiosas. O conceito de espaço religioso utiliza as noções de área-extensão dos grupos religiosos no espaço terrestre. Entretanto, a análise dessas divisões territoriais não alicerça a interpretação da gestão administrativa, nem a dimensão simbólica da comunicação do devoto com seu Deus. Ao abordar o campo das atividades religiosas, Sorre indica dois caminhos de análise: a interpretação como atividade de antecedência e como atividade de consequência. Na primeira, o fato religioso ocorre desde os primórdios da humanidade e possui influência na cultura do grupo; na segunda, as atividades humanas religiosas se explicam como produto da ocorrência do fato religioso no espaço. O simbolismo das formas espaciais e suas práticas religiosas vivenciadas não eram considerados nas interpretações.

(d) *David Sopher*

Em *Geography of religion*, publicado em 1967, esse autor indica como objeto de estudo geográfico os sistemas religiosos organizados e o comportamento religioso moldado e institucionalizado. Ao definir a religião como um sistema de fé e de culto de determinado grupo social, classifica os estudos em quatro temas geográficos: a) o significado do cenário ambiental para a evolução de sistemas religiosos; b) as inúmeras maneiras pelas quais os sistemas religiosos condicionam e/ou modificam

o seu comportamento; c) as diferentes formas de ocupação pelas quais os sistemas religiosos se organizam “no espaço”; e d) a distribuição geográfica das religiões e expressão visível da interação entre sistemas religiosos e espaço. O rico inventário dos padrões de comportamento religioso documentado e o registro amplo e complexo dos sistemas religiosos realizados por Sopher na obra em tela nos permitem afirmar ser esse livro um “manual de estudos da religião” na geografia. A transformação religiosa da paisagem focalizada em diferentes sistemas religiosos, relatada no capítulo três, é o ponto alto de sua contribuição. A experiência religiosa pessoal, considerada por muitos cientistas o núcleo da religião, não deve ser motivo de interesse dos geógrafos, no pensar de Sopher (1967). Ele acrescenta que o conteúdo teológico e filosófico das religiões não pode, sozinho, fornecer base adequada à análise geográfica. O tema religião como fator modelador de atitudes, com relação à dinâmica econômica e política, ocupa um lugar modesto na sua obra e é mencionado apenas por Deffontaines (1948).

A tradição da geografia nos estudos sobre religião confrontados nos quatro autores selecionados aponta duas etapas. A primeira é tradicional e bem demarcada, da década de 1940 a 1970, caracterizada por estudos de realidade religiosa sem abordar os símbolos e as representações do sagrado no espaço. A segunda é mais contemporânea, de 1970 aos novos dias, influenciada pela abordagem humanista, com ênfase, sobretudo, na vivên-

cia e nas trocas simbólicas que se realizam no lugar sagrado. Assim, a motivação de fé dos atores e suas marcas no espaço sagrado representam a demarcação do sagrado e do profano – parte fundamental que faltava nos estudos tradicionais.

A partir da década de 1980, a geografia da religião se desenvolve, haja vista os estudos de Tanaka (1981), Bonnemaïson (1981), Sopher (1984) e Rinschede (1985), entre outros. A experiência da fé na pesquisa geográfica produzida na década de 1990 enfatiza a perspectiva cultural na qual são ressaltados dois pontos centrais: o sagrado e o profano. Examina-se agora como a vivência de ver e sentir o sagrado relaciona-se com a sociedade e o espaço.

ANÁLISE DA DIMENSÃO POLÍTICA: REPENSANDO A PRÁTICA TERRITORIAL DA RELIGIÃO

Nesta seção, consideramos, de um lado, como a Igreja Católica modifica seus territórios – dioceses – simultaneamente aos processos de cristianização, para adaptá-los aos novos momentos; e, de outro, por intermédio de três exemplos, práticas territoriais de instituições religiosas.

A característica essencial do território religioso, notadamente no Brasil, é de dinâmica espacial. A ação da Igreja responde aos movimentos demográficos, sociais e econômicos, por meio de adaptações lentas ou bruscas, desejadas ou impostas. A crença, a

identidade e o contexto geográfico participam ativamente da definição e da redefinição do território.

A organização territorial da Igreja Católica, hoje, pode ser entendida por sua estrutura administrativa. A definição precisa e a ideia de delimitação e de apropriação remetem ao conceito de território. A Igreja Católica Romana vem mantendo uma unidade político-espacial na qual a gestão religiosa é exercida por um profissional religioso especializado. Territórios religiosos são espaços qualitativamente fortes, constituídos por fixos e fluxos, possuindo funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e controla (Rosendahl, 2003). Na religião católica, os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada, os caminhos percorridos pelos peregrinos são vivenciados e reconhecidos como tal. As normas, regras e penalidades enquadram os limites invisíveis que efetivamente delimitam o território e, ao mesmo tempo, tornam mais efetivo seu conteúdo, que envolve não apenas as restrições eclesásticas diretamente, mas também devotos, profissionais especializados e instituições religiosas subordinadas hierarquicamente ao poder local, regional, nacional e mundial.

O território religioso, entendido como reflexo de espaço vivido no cotidiano da fé, contribui para fortalecer as relações e os fluxos que se instauram pouco a pouco no espaço e que dão origem a uma

identidade religiosa e a um sentimento de pertencimento ao grupo religioso envolvido. As construções identitárias são reformuladas ou reconstruídas sobre os territórios. Vê-se, portanto, que território e identidade estão indiscutivelmente ligados. Lembremos que o território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto. A religião só se mantém se sua territorialidade for preservada.

Já a territorialidade religiosa interpretada na abordagem da geografia cultural significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos, no sentido de controlar pessoas e objetos em certo território religioso. É uma ação para manter a existência, legitimar a fé e sua reprodução ao longo da geografia e da história da Igreja Católica no Brasil (Rosendahl, 2012, p. 181).

As relações da Igreja Católica com o território brasileiro estão na origem da divisão territorial do país. A paróquia, unidade de base da diocese, modifica-se lentamente há vários séculos, apresentando maior rapidez na metade do século XX. Se o Estado intervier na dinâmica territorial, a Igreja Católica também o faz à sua maneira no campo da ação que é legitimamente seu. O território religioso se modifica para melhor corresponder à afirmação do poder: os sucessivos

rearranjos territoriais que ela constrói, rompendo com vários séculos de permanência efetiva, podem responder a duas funções principais, uma de ordem religiosa e outra de ordem política (Rosendahl, 2001). Os ensinamentos a serem tirados dessa reorganização do território religioso constituem uma tomada de consciência coletiva de que os fatos religiosos, componentes importantes da cultura, devem ser reconsiderados como objetos de estudo na geografia.

No Brasil, os estudos empíricos ressaltam a estrutura espacial das unidades administrativas da Igreja entre o início da colonização portuguesa (1551), com a primeira diocese, e a década de 1930. A constituição dos territórios diocesanos católicos, no Brasil, foi caracterizada por uma profunda desigualdade espaço-temporal. Dois grandes períodos podem ser identificados: de 1551 a 1854 e de 1890 a 1930. O exemplo procura descrever e interpretar o processo de difusão espacial adotado pela instituição, apoiada inicialmente em dois focos originais independentes: Salvador, cuja diocese data de 1551, criada diretamente por Roma; e São Luiz, criada em 1677, por desmembramento da diocese de Lisboa. Ambas estão situadas na região Nordeste e são independentes entre si.

As primeiras dioceses foram localizadas no litoral, reproduzindo o processo de ocupação colonial, como são os exemplos de Salvador, Rio de Janeiro, Recife-Olinda, São Luiz e Belém. Ressalta-se a estratégia territorial da Igreja Católica na escolha de

localização de suas dioceses. Até o final do século XVIII, esses centros representavam pontos de controle do litoral, locais de troca e pontos de entrada e conquista do interior do país. Quatro unidades são criadas por desmembramento da diocese do Rio de Janeiro: as dioceses de São Paulo (São Paulo) e de Mariana (Minas Gerais) e as prelazias de Goiás (Goiás) e Cuiabá (Mato Grosso).

A difusão espacial por saltos, e não por contiguidade, qualifica esse período. Os exemplos são bastante ilustrativos. A partir de Salvador, criam-se, mais de 120 anos depois, a diocese de Recife-Olinda, em Pernambuco, e a do Rio de Janeiro, localizada a longa distância de Salvador. A mesma característica poderia ser citada em relação a Rio de Janeiro, Recife-Olinda e São Luiz, que deram origem, por desmembramento, às dioceses de Porto Alegre (1848), Fortaleza (1854) e Belém (1719).

O segundo período, que vai de 1890 a 1930, possibilitou a existência de uma Igreja e de um Estado livres das influências mútuas. A substituição do regime político de Império para República, em 1889, favorece o propósito da ruptura e representa uma nova ação político-religiosa. A liberdade e a igualdade entre diferentes cultos estão no Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890. Tal liberdade, garantida pela República, é estendida às igrejas cristãs, ao judaísmo e ao budismo.

O processo de criação de dioceses é acelerado a partir de 1890, com a separação entre Igreja e Estado. A expansão territorial

e a missa evangelizadora, em outro contexto histórico, refletem a estratégia político-religiosa implantada com objetivo central de materializar o poder religioso da Igreja Católica como hegemônico. Entre 1890 e 1930, 68 dioceses e prelazias foram criadas, gerando uma densidade maior de centros diocesanos. A análise da localização dessas dioceses ressalta também a concentração espacial dos novos territórios religiosos. Nesse período, 45 das 68 dioceses e prelazias criadas estavam situadas nas regiões Sudeste e Nordeste. O poder religioso estava representado com maior intensidade nas regiões mais povoadas e com maior importância econômica no país. As lógicas dessas criações estão desmembradas, assim como a lógica da não criação de territórios religiosos em outras cidades e regiões do país.

A interpretação das estratégias territoriais político-religiosas pode ocorrer em diferentes contextos étnicos, ora em coexistência tolerável, ora em confronto e/ou expulsão de uma das etnias envolvidas. Os exemplos são múltiplos: a) a herança cultural africana com marca e matriz da Irmandade da Boa Morte, em Cachoeira, na Bahia; b) a liberdade religiosa permitida em Auschwitz, Polônia, como reforço do catolicismo no lugar da memória judaica; e c) a liberdade religiosa vetada ou permitida em Cingapura como meio de obter outros fins políticos e/ou econômicos.

A história brasileira tem registrado um vasto saber sobre a cultura africana em nosso país. O patrimônio simbólico do negro brasi-

leiro, na interpretação de Sodré, “afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação” (1988, p. 50). A memória cultural da África deixou para os

membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de reterritorializar na diáspora por meio de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos mortos, à instituição das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais (Sodré, 1988, p. 50).

A representação das festas, conjunto mítico-religioso de bens simbólicos em que se assenta nos territórios a existência africana, pode ocorrer com variações no Brasil, associadas, em alguns casos, por estratégias “mítico-políticas das cisões entre os grupos” (Sodré, 1988, p. 53). Entretanto, vale insistir que a abordagem geográfica é padrão dominante e resultante dos sucessivos conflitos e perseguições políticas ocorridos, com trocas dramáticas no processo de aculturação. Assim, reconhecem-se diferentes festas e suas territorialidades religiosas afrodescendentes, materializados nas procissões, em espaços públicos, com tolerância e harmonia do poder político.

Ao analisar o território mítico-religioso da Irmandade da Boa Morte, em Cachoeira, na Bahia, como organização social política,

Corrêa (2004) distingue “duas territorialidades de distintas práticas culturais”. A autora ressalta a territorialidade aparente, operada por meio da prática do catolicismo brasileiro, e a territorialidade subjacente da prática do candomblé, que “fortalece o elo entre as componentes da Irmandade”, reforçando a identidade afro-brasileira no lugar e, consequentemente, no sentido de pertencimento da comunidade religiosa. A reterritorialização político-social e religiosa de distintas etnias que vivem no Brasil – e a primeira concretização histórica dessa matriz cultural é o candomblé da Casa Branca, na Barroquinha, em Salvador (Bahia) – oferece um amplo estudo das diferenças étnicas na diversidade das “nações” na diáspora, suscitando uma forte diferenciação político-cultural.

A liberdade religiosa pode ser vetada ou permitida como estratégia política em sociedades que possuem hegemonia religiosa. O exemplo relacionado é a tentativa de catolização de Auschwitz, a partir de 1970. Charlesworth (1994) analisa um “lugar memória” representado por um memorial que, de acordo com as ações políticas do Estado, gera diferentes interpretações político-religiosas. Trata-se do memorial localizado em Auschwitz, na Polônia, próximo a Cracóvia, um dos “campos da morte” do terror nazista.

Charlesworth (1994) analisa o significado espacial, para os judeus poloneses e para a comunidade internacional, como símbolo de quatro milhões de pessoas mortas naquele lugar durante a Segunda Grande Guerra. Auschwitz como símbolo da “vitimização

geopolítica da Polônia”, isto é, lugar de martírio de prisioneiros poloneses judeus, não judeus, católicos e contrários ao regime nazista. A memorização de Auschwitz, em termo de ideologia soviético-comunista, garantiu o reconhecimento nacionalista da Polônia até o fim dos anos 1960. O processo de catolicização emerge em um ponto crucial das relações Igreja-Estado, culminando no período de renovação espiritual ocorrido nas celebrações de mil anos de cristianismo na Polônia, em 1966. “O sentido de identidade católica dos poloneses foi profundamente fortalecido”, como anota Charlesworth. Ao lado dessa estratégia religiosa, a Igreja usou a oportunidade política da queda de Gomulka, líder comunista já desacreditado, para celebrar as relações que ligavam a fé católica à autodeterminação e à cultura nacional polonesa. Demolia-se um símbolo de opressão comunista, e, ao mesmo tempo, promovia-se uma desjudaização de Auschwitz, afirmando-se uma “limitada e controlada expressão do sentimento nacional polonês”.

A identidade polaca é reforçada nesse contexto, primeiro com a beatificação, em 1971, de frei Maximiliano Maria Kolbe, e depois com a construção de uma igreja católica no local que fora sede do comando alemão nazista. Frei Kolbe, religioso e líder carismático, foi assassinado em Auschwitz num episódio político-religioso durante a Segunda Guerra. Kolbe foi fundador do Santuário Mariano de Niepokalanów, de forte fluxo de peregrinos poloneses, em 8 de dezembro de 1927. Foi também criador

da Milícia da Imaculada Conceição, em 1930, de difusão mundial. No Brasil, a presença dos padres da milícia fundada por frei Kolbe ocorre no Santuário Nossa Senhora das Candeias – Candeias, Bahia. A canonização do santo polonês, conhecido também como Mártir dos Alemães, é feita em 1982 por João Paulo II, papa polonês – Karol Wojtyła – que, como arcebispo de Cracóvia, em cuja diocese estava em Auschwitz, proclamava, nos anos de 1970, a necessidade de enfatizar Auschwitz como símbolo do martírio do catolicismo polonês. Auschwitz catolicizado representa a Polônia católica, em detrimento do martírio de judeus nesse campo de concentração.

A dimensão política da religião deve ser interpretada também nas sociedades em que há pluralidade religiosa. Os estudos apontam tensões associadas à gestão religiosa desses territórios. (Kong, 1993, p. 33) interpreta as conexões entre Estado e religião em Cingapura. A autora considera, em primeiro lugar, as condições do Estado sobre religião e espaço religioso e, em seguida, o papel que o Estado desempenha influenciando o espaço religioso. Por fim, avalia as respostas dos grupos religiosos às restrições impostas pelo Estado.

O exemplo de Cingapura é original tanto pelo elevado grau de heterogeneidade cultural – budista, cristãos, mulçumanos, taoísta e outros – como por sua qualificação de Estado secular, no qual “nenhuma religião é identificada como religião oficial do Estado” (Kong, 1993, p. 33). Igualdade de tratamento e liberdade de realização de cultos endos-

sam a coexistência com tolerância religiosa e harmonia no país. A autora argumenta que o Estado, ao ser liberal em termos de religião, procura atuar na construção e na localização dos templos. A estratégia territorial de estabelecer as bases ideológicas na vida moderno-econômica, notadamente por se tratar de um “Tigre Asiático”, permite o enquadramento da população; exerce-se uma hegemonia ideológica. Em outras palavras, o uso simbólico de edifícios religiosos torna-se um meio de exercer tal hegemonia, porque eles desempenham um conjunto de ideias e valores do Estado.

A ação político-religiosa do Estado, na interpretação da autora, utiliza-se do sagrado para “engendrar lealdade e confiança em caráter secular” (Kong, 1993, p. 29). O Estado, ao controlar a realização das cerimônias religiosas e procissões nos espaços públicos e autorizar seus dias, horários e itinerários, procura definir e acompanhar o papel da religião no cotidiano do povo. A ação do Estado por meio dessa hegemonia ideológica, em Cingapura, visa a interesses econômicos e políticos. Cingapura é um pequeno Estado, um dos mais importantes “centros asiáticos”. A territorialidade religiosa tem, nesse exemplo, interpretação na dimensão política e econômica do sagrado no espaço.

O recrudescimento religioso aliado a estratégias políticas tem sido interpretado por geógrafos. Rosendahl (2003) vem interpretando a cultura, a identidade, a comunidade e o lugar, enfatizando a criação de formas simbólicas sagradas e sacralizadas.

Nesta seção, enfatiza-se a experiência espiritual do lugar. A compreensão singular da experiência do lugar é marcada por momentos de transcendência, os quais, a cada tempo sagrado, expressam a ordem divina. A religião imprime uma marca na paisagem por meio da cultura. A prática religiosa – a ida ao santuário, a atividade religiosa, o comportamento dos crentes envolvendo as interações espaciais – representa uma das diversas maneiras pelas quais a religião age sobre pessoas e lugares. Espaço e lugar sagrados são os dois temas desta seção.

Os lugares simbólicos são criados pela ocupação humana dos espaços e pelo uso de símbolos para transformar aquele espaço em lugar (Norton, 2000). Tenta-se refletir de modo mais geral sobre o conceito de lugar no sentido de pertencimento, numa tentativa de esclarecer as maneiras como são construídas as identidades dos lugares e de pessoas, como indivíduos e membros de grupos, levando-se em conta que há uma relação recíproca entre essas identidades (Rosendahl, 2005).

A preocupação atual dos geógrafos é, basicamente, os lugares como locais de conflitos políticos e simbólicos. Tuan (1980) define o lugar como uma unidade no espaço organizada mental e materialmente para satisfazer as necessidades biossociais

básicas, reais ou percebidas, de um povo e suas aspirações estético-políticas superiores. Comungando com as ideias de Tuan (1980) e Norton (2000), a reflexão a respeito do conceito de lugar na geografia cultural inclui seis pontos:

1. sua criação é um ato social. Os lugares diferem porque as pessoas os fizeram assim;
2. são entidades autorreprodutivas. As pessoas aprendem e fornecem modelos alimentando determinadas crenças e atitudes;
3. a cultura regional não existe separadamente das pessoas que a refazem enquanto vivem;
4. em uma economia capitalista mundial, lugares não são unidades autônomas, possuindo controle independentemente do destino de seus residentes;
5. lugares não são simplesmente os resultados não intencionais de processos econômicos, sociais e políticos,
6. locais são potenciais fontes de conflito.

Essas posições teóricas norteiam a pesquisa geográfica recente sobre a construção e a manutenção do lugar sagrado (Kong, 1990, 2001; Park, 1994; Rosendahl, 2003, 2005).

O conceito de lugar sagrado identifica-se com o significado cultural do indivíduo

ou grupo social religioso. A comunidade religiosa vivencia o lugar à sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontram suas lembranças (Rosendahl, 2001, 2005). A experiência da fé, em termos geográficos, deve ser explorada no lugar em que ela ocorre. Esse lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa, conforme apontam Sopher (1984), Kong (1990), Park (1994) e Rosendahl (2003, 2005). Os lugares sagrados são também fornecedores de regras e significados com que os grupos envolvidos encontram sentido para suas práticas religiosas. As atividades religiosas e seus valores simbólicos estão fortemente relacionados aos lugares sagrados da hierópolis. A organização espacial obedece à lógica do sagrado. Rosendahl (1996, 2001, 2005) reconhece as forças simbólicas responsáveis pela manutenção e pela construção do espaço sagrado. A geografia define o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transportando-o para um lugar distinto daquele no qual transcorre seu cotidiano. É possível qualificar o *espaço sagrado* – caracterizado por sua sacralidade máxima, expressa por uma materialidade à qual se atribui grande valor simbólico – e o *espaço profano* em torno do *espaço sagrado*, caracterizado pela existência de elementos que não possuem sacralidade.

O sagrado irrompe em determinados espaços como revelação hierofânica, transformando-os qualitativamente em poderosos

“centros de mundo significados”, separados do espaço comum, do cotidiano profano (Eliade, 1991). O espaço é ritualmente construído. O real valor de muitos estudos geográficos da religião está em interpretar a lógica do sagrado no espaço, particularmente como ele se transforma ao longo do tempo, pois os diversos locais religiosos, em diferentes religiões e culturas, possuem reconhecida-mente uma localização real. Procurando organizar uma classificação que assimilasse essas características, sugerimos uma tipologia do espaço sagrado segundo sua localização. É possível reconhecer três níveis: o *fixo*, o *não fixo* ou *móvel* e o *imaginalis*. As cidades-santuário envolvem espaço e tempo, fixos – os lugares sagrados – e fluxos – a peregrinação. Trata-se de uma demonstração de fé comum no catolicismo, como em Roma e Lourdes; Meca, por sua vez, é a principal hierópolis da peregrinação islâmica; Benares e Mandala são centros sagrados de hindus e de budistas, respectivamente; Lhasa representa o lugar sagrado do lamaísmo; e Quioto é a cidade sagrada para os devotos do xintoísmo.

O espaço sagrado, não associado necessariamente a uma territorialidade definida, pode ser classificado como espaço sagrado não fixo. Park (1994) analisa a ideia de espaço sagrado móvel e explora a ideia da Torá. Os judeus mantiveram seu espaço sagrado móvel durante o tempo do exílio e só o substituíram por um território real recentemente. Para o povo de Israel, a Torá assumia a função de reunir terra, povo e Deus. Os estudos consideram a Torá um

espaço sagrado móvel e a indicam como substituto símbolo da perda da identidade política e o exílio verificado durante longo período.

A mobilidade do espaço sagrado no catolicismo popular brasileiro pode ser exemplificada nas Festas 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. Na festa, verifica-se o “circuito sagrado”. Inicialmente, a casa do festeiro recebe o sagrado, numa comunicação individual entre este e o homem. A imagem do santo – símbolo de poder – é levada em procissão para o altar construído na residência do festeiro e ali permanece durante a festa. O segundo momento forte verifica-se no final da festa, quando ocorre a saída do sagrado, em procissão, da residência do festeiro de volta à igreja, onde permanecerá até a próxima festa, quando se dará a saída da igreja à casa do próximo festeiro.

A noção de espaço sagrado vinculado à perspectiva humanística da geografia focaliza a familiaridade com o lugar e a experiência compartilhada. O processo de autoidentidade, assim como o contato repetido no espaço, fornece outro exemplo de tipologia de localização de espaços sagrados. Kong (2001) relata o círculo sagrado de Wiccan, cuja comunidade representa um sub-ramo do paganismo associado à feitiçaria. Para o grupo, os monumentos pré-históricos como Stonehenge e Avebury têm energias, poderes e uma qualidade *numinosa* que os distingue

do espaço comum. A concepção de lugar sagrado reside no *mundo imaginális*. Uma vez escolhida a localização, é criado o círculo sagrado, que terá seu tamanho determinado pelo número de participantes; as fronteiras são definidas pela imaginação dos adeptos e não por sacerdotes. Mesmo que não haja um espaço disponível, um feiticeiro pode construir um círculo em sua mente. Outros exemplos tentam captar a “essência espiritual” e a qualidade poética de lugares religiosos, numa constante aprendizagem de vida e conhecimento. A interpretação do homem, relacionando-o com o mundo à sua volta, à ideia de que existem mais objetos e coisas do que sua aparência superficial – de que existe uma profundidade de sentido – também foi desenvolvida para se refletir sobre a essência das coisas. Crang (1988) e outros reforçam a tese de que os lugares não são somente uma série de dados acumulados, mas envolvem também intenções humanas.

O sagrado em sua dimensão espacial apresenta várias outras questões interessantes relacionadas às formas e funções. A pesquisa empírica a respeito da manifestação da fé no espaço sagrado vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados numa mesma hierópolis, os quais podem também ser de dois tipos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuário; o segundo inclui formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso (Rosendahl, 1999).

No primeiro tipo, os espaços sagrados imprimem na paisagem formas espaciais duplas, com dois espaços sagrados: o espaço sagrado primário e o espaço sagrado secundário. O primeiro contém o *locus* da hierofania, e o segundo tem sua existência decorrente da hierofania original. A localização geográfica permanece fixa ao longo do tempo. A literatura fornece exemplos de hierópolis em que o crescimento contínuo de peregrinos exige expansão física do santuário. Na maioria dos casos, ocorre a construção arquitetônica de catedrais ou templos amplos com a função de atender a uma demanda surgida no centro religioso. A Basílica de Nossa Senhora Aparecida, no estado de São Paulo, a Catedral de Luján, na Argentina, e a Basílica de Lisieux, na França, são exemplos pesquisados (Rosendahl, 1999).

A filiação religiosa pluralista no consumo de bens simbólicos, em espaços sagrados de diferentes sistemas religiosos, permite a coexistência, na paisagem religiosa, de dois ou mais espaços consagrados. O exemplo ocorre especialmente no tempo sagrado da festa de 15 de agosto, na Igreja da Real Irmandade Imperial do Outeiro de Nossa Senhora da Glória, na cidade do Rio de Janeiro. No alto da colina, está o espaço sagrado do catolicismo, com suas atividades e práticas religiosas dentro da igreja. Nas alamedas de acesso e próximo às escadarias na parte alta da colina, os devotos do candomblé recriam seus espaços sagrados, pois esse tempo sagrado é festejado por ambos os grupos.

A variação no espaço-tempo do fluxo de peregrinos e a maior ou menor intensidade dos fluxos qualificam a força propulsora do sagrado no lugar. O fenômeno da peregrinação fornece uma variedade nas escalas locais, regionais e internacionais. A pesquisa empírica vem demonstrando ser possível classificar a hierópolis quanto ao tipo de localização e à gênese de cada tipo. Rosendahl (1996, 2003) aponta cinco tipos diferentes de localização: em núcleos rurais; em pequenas cidades da área rural; entre centros metropolitanos; na metrópole; e nas periferias metropolitanas. No que concerne à gênese do lugar sagrado, o tempo de criação está fortemente ligado à conjuntura política do período de criação. Existem santuários há 2.300 anos, aproximadamente, como o do Vale do Ohio, vinculado à antiga cultura pagã, e existem aqueles que aparecem em pleno século XX, como o de Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá (CE), no ano de 1996. A denominação, numa classificação em três grandes grupos, é: santuários antigos, recentes e muito recentes. A espacialidade dos santuários católicos brasileiros a partir do século XVI foi relacionada por Rosendahl (1994).

Os exemplos são múltiplos, e já há bastantes relatos em estudos anteriores. Hoje, o interesse e a demanda por práticas religiosas crescem favorecendo a oferta plural de orientação religiosa.

Comungamos com geógrafos como Fickeler (1947), Deffontaines (1948), Sorre (1957), Sopher (1967) e Claval (1992), que admitem que a religião pode ser de fundamental importância para a interpretação das diversas configurações espaciais. O sagrado, como manifestação cultural, afirma-se no lugar, no espaço, no território, na paisagem e na região. Ocorre no tempo cotidiano e no tempo sagrado (Rosendahl, 2003).

Em suma, este texto fez uma retrospectiva dos estudos sobre dimensão política do lugar, ratificando as bases teóricas de território – territorialidade religiosa e espaço – como lugar sagrado e fornecendo, nos exemplos selecionados, novos temas, mais pertinentes, atraentes e iluminados. Oxalá o interesse se estenda para além das pessoas e seus sistemas de crenças.

REFERÊNCIAS

- BONNEMAISON, J. “Voyage autour du territoire”. *L'Espace Géographique*, Paris, v. 10, n. 4, pp. 249-62, Paris, 1981.
- BÜTTNER, M. et al. “Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie”. *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, v. 1, pp. 15-122, 1985.
- . “Kasche and Kant. On the physicotheological approach to the geography of religion”. *Science and Religion*, pp. 113-25, 1991.

- CHARLESWORTH, A. "Contesting places of memory: the case of Auschwitz". *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 12, n. 5, pp. 579-93, 1994.
- CLAVAL, P. "Le thème de la religion dans les études géographiques". *Géographie et Cultures*, n. 2, pp. 85-111, Paris, 1992.
- . *A geografia cultural*. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.
- CORRÊA, A. M. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global* (tese). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.
- CRANG, M. "Humanisms, science and spirituality – place or space?". *Cultural Geography (Routledge Contemporary Human Geography)*. 1. ed. Londres: Routledge, 1988, pp. 104-19.
- DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions*. Paris: Gallimard, 1948. (Collection Géographie Humaine, n. 21).
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FICKELER, P. "Questões fundamentais na geografia da religião". *Espaço e Cultura*, n. 7, pp. 7-35, Rio de Janeiro, jan.-jun. 1999.
- KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.
- . "Ideological hegemony and the political symbolism of religious buildings in Singapore". *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 11, n. 1, pp. 23-45, 1993.
- . "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity". *Progress in Human Geography*, v. 25, n. 3, pp. 211-33, Londres, 2001.

- NORTON, W. *Cultural geography: themes, concepts, analyses*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- PARK, C. "Religion and geography". In HINNELLES, J. (org.). *Routledge companion to the study of religion*. Londres: Routledge, 1994.
- RINSCHÉDE, G. "Das Pilgerzentrum Lourdes". *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, pp. 195-257.
- 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.
- . *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 118 p.
- . "Villes sanctuaires et catholicisme populaire brésilien: un essai de typologie". *Geographie et Cultures*, n. 39, pp. 85-96, 2001.
- . "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.
- . *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 196 p.
- . "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*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, pp. 47-77.
- SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SOPHER, D. E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- . “Geography and religions”. *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 5, pp. 511-24, Londres, 1984.
- SORRE, M. “Les fondements de la géographie humaine”. *Les fondements techniques*. Paris: Librairie Armand Colin, 1954, v. 1, t. 2.
- . *Rencontres de la géographie et de la sociologie*. Paris: Marcel Rivière, 1957.
- TANAKA, H. “The evolution of a pilgrimage as a spatial-symbolic system”. *The Canadian Geographer*, v. 25, n. 2, pp. 240-51, Toronto, 1981.
- TUAN, Y.-F. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.