

Tempo III - 2010 a 2017 - Política e religião (In)Tolerância
Religiosa
**Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a
temporalização do espaço sagrado**

Zeny Rosendahl

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ROSENDAHL, Z. Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado. In: *Uma procissão na geografia* (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 247-273. ISBN 978-85-7511-501-5. Available from: doi: [10.7476/9788575115015.0012](https://doi.org/10.7476/9788575115015.0012). Also available in ePUB from: <http://books.scielo.org/id/wy7ft/epub/rosendahl-9788575115015.epub>.



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

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

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

TEMPO III

2010 a 2017
POLÍTICA E RELIGIÃO
(IN)TOLERÂNCIA RELIGIOSA



TEMPO E TEMPORALIDADE,
ESPAÇO E ESPACIALIDADE:
A TEMPORALIZAÇÃO DO
ESPAÇO SAGRADO¹

Este artigo visa a espacializar o tempo, reconhecendo o tempo contínuo e irregular em experiências religiosas espaciais. Há concepções e investigações que devem ser levadas em conta: o espaço-tempo sagrado sob o ponto de vista da ciência geográfica.

Geografia e religião são ideias pensadas desde o ano de 1989 (Nora, 1989). Escolhi “Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado” como título pois reflete a *essência* e o *significado* de minhas pesquisas durante esses 25 anos tanto de reflexões teóricas como de análises empíricas realizadas em diversos lugares religiosos.

Esses conceitos ocupam a primeira parte deste texto. Em seguida, trataremos da dimensão do sagrado nos processos de transformações culturais que marcam a sociedade do século XXI, ou seja, espaço e tempo sagrado no período denominado de hipermodernidade. A denominação “hipermodernidade” será atribuída às ideias de

¹ Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no periódico *Espaço e Cultura*, n. 35, pp. 9-26, jan.-jun. 2014.

Lipovetsky e Serroy (2011) em continuidade às reflexões apresentadas por David Harvey em *Condição pós-moderna* (1993). Aceitaremos essas afirmações para esclarecer ligações entre os processos culturais e as experiências religiosas espaciais e temporais. Ambos apresentam um tempo de mudanças nos processos culturais. Ressalta-se que transformações do tempo-espço estão aliadas a mudanças de comportamentos e, sem dúvida, são provocadas pelas inovações dos meios de comunicação. Nossa análise privilegiará a religião nessa dinâmica de novas relações tempo-espço.

A religião e a religiosidade numa era marcada por múltiplas *visões de mundo*, nas quais o quadro da tradição religiosa se desloca/desliga do contexto social, cultural e político de origem (Giddens, 1991). A ideia de sagrado, no olhar geográfico, está em comunhão com as reflexões dos estudiosos da religião, quer como poder de coesão durkheimiano; como a força carismática de Weber; na manifestação hierofânica de Mircea Eliade; e na qualidade de numinoso de Gustavo Otto. Algumas religiosidades se apresentam com aparência de triunfo entre os grupos religiosos. Já outras demonstram um enfrentamento cotidiano em sua religiosidade, indicando a existência de crise religiosa na sociedade, num processo de (in)tolerância religiosa com fortes implicações na religiosidade dos grupos religiosos envolvidos. No discurso de crise, ou mesmo declínio da religiosidade, abordado em análises acadêmicas – por sociólogos e an-

tropólogos – podemos destacar, baseados nas ideias durkheimianas, que a religião tende mais a se transformar do que a desaparecer na sociedade.

A religiosidade, sem dúvida, pode ser classificada como umas das práticas culturais mais antigas experienciadas nos grupos sociais. Ela imprime no espaço marcas simbólicas dominantes e permanentes. É conhecimento nosso que a experiência religiosa, quer do devoto, quer do profissional religioso, imprime, no tempo-espaço sagrado, formas e funções simbólicas religiosas.

Retomando a ideia de que fazer geografia e religião tem como sinônimo *ver e sentir* o sagrado em sua dimensão espacial, a incorporação do conhecimento novo se faz por motivações pessoais. Assim, nossa argumentação é qualificar o sagrado em sua manifestação de temporalidade e espacialidade. Em nossa reflexão, teremos Tempo Sagrado, Espaço Sagrado e Temporalização do Espaço Sagrado no século XXI, na denominada hipermodernidade.

O destaque dado ao tempo como categoria de análise se refere ao homem religioso em sucessivos acontecimentos, quer no presente, quer no passado e também no tempo futuro. O estudo do tempo na ciência filosófica apresenta múltiplas concepções e investigações. Tais questões não serão discutidas no texto. Nossa aproximação será aplicar uma concepção, do ponto de vista geográfico, na experiência do homem religioso e suas organizações simbólicas no espaço e no tempo, pois

tais organizações podem apresentar uma estrutura para a experiência mediante a qual aprendemos quem ou o que somos na sociedade (Harvey, 1993).

TEMPO SAGRADO

Registramos a passagem do tempo em segundos, minutos, horas, dias, meses, anos, décadas, séculos e eras, como se tudo estivesse no seu lugar, numa única escala temporal objetiva. Os gregos tinham dois termos para designar o tempo: *Chronos* (Χρόνος) e *Kairós* (Καίρός). O primeiro vocábulo, segundo Mora (1996), significava “época de vida”, “duração da vida”, “força da vida”, a noção de tempo da vida. É interessante indicar o tempo *chronos* como o tempo objetivo, o tempo mensurável. A literatura nos aponta o tempo *chronos* como o tempo sequencial associado ao movimento linear das coisas terrestres, como início e fim. Ressaltaremos as ideias de Adam (2004), Crang (1988), Corrêa (2011), Eliade (1962, 1991), Harvey (1993), entre outros. A ênfase se dará nos exemplos de análises de duas escalas temporais principais de análise: a) escala temporal mais longa; e b) escala temporal mais curta.

A escala temporal mais longa está associada e equivalente ao vocábulo “ano”. Os estudos podem ter como referência múltiplos calendários: o calendário judaico nos seus 5.775 anos; calendário islâmico em seus 1.437 anos, o calendário maia, o chinês, o

cristão ortodoxo e outros. Como exemplo, podemos citar o calendário juliano, implantado em 46 a.C. por Júlio Cesar, e o calendário gregoriano. A citação desses calendários é necessária pois sabemos que suas origens não ocorreram ao mesmo tempo. O calendário gregoriano será priorizado em nosso estudo por ser referência e por vigorar, atualmente, na maior parte do mundo contemporâneo.

O calendário gregoriano tem sua gênese no tempo do papa Gregório VI, em 1582, e foi criado para substituir o calendário juliano. Tal mudança adequou-se às descobertas científicas do Renascimento, que, corrigindo o que até então se sabia, afirmavam que o movimento de translação da Terra em torno do Sol se fazia em 365 dias e mais seis horas. Permitindo que a cada quatro anos existisse outro dia a ser acrescentado ao ano.

A escala temporal mais curta está representada no tempo do dia, isto é, nas 24 horas variáveis de lugar a lugar em virtude do movimento de rotação da Terra em torno de seu próprio eixo. Em 1884, por motivos econômicos, foi convenicionado que a superfície da Terra teria 24 fusos horários com a função de regular a contagem do tempo diariamente. Essas ações permanecem até hoje e regulam nosso comportamento social, econômico, político e religioso.

Ao estudar o tempo kairós, desejamos reconhecer que esse termo significava *duração do tempo* e daí *tempo como um todo*, inclusive *tempo infinito*. Mora considera “que *chronos* e *kairós*, em seus sentidos primários, designavam respectivamente uma época ou parte do tempo

e o tempo em geral” (1996, p. 682). O termo “kairós” pode ser explicado como o tempo intersubjetivo, tempo como um todo, tempo infinito. É qualitativamente não mensurável, mas é singular. Refere-se a um momento indeterminado no tempo *chronos*, um momento certo, o melhor instante no presente, em que algo especial aconteça caracterizado por valores e oportunidades (Aquino, 2014).

A religião e a religiosidade podem ser interpretadas no tempo kairós, mas delimitáveis cronologicamente. Isto é, o tempo kairós de cada religião é próprio, não tendo necessariamente relação com o tempo kairós de outra religião. A religiosidade do homem religioso pode ser reconhecida e estar presente no tempo kairós delineado por ele em *seu ritual no lugar sagrado*, como poderá também estar na *prática religiosa*, no tempo cronológico, de comemorações próprias de sua religião. A concepção de tempo cósmico aqui tem o significado de tempo que se opõe ao tempo de caos. A concepção de tempo sagrado do historiador Mircea Eliade (1962) é um tempo mítico primordial feito presente na experiência hierofânica. É fundamental reconhecer que a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Podemos afirmar que, para o homem religioso, o espaço e o tempo não são homogêneos nem contínuos. A experiência religiosa pressupõe uma vivência no tempo sagrado. Tais experiências nos levam para a fenomenologia do tempo; estamos nos referindo ao *tempo imanente* e o *tempo transcendente*. As vivências religiosas se expressam nessas temporalidades.

Destaca-se que a temporalidade de uma religião no tempo *chronos* poderá ser de longa e de curta temporalidade, com datas fixas e móveis. Na análise do tempo *kairós*, podemos destacar a vivência do homem religioso como devoto, em prática devocional, ao visitar um determinado santuário, o que poderá ocorrer tanto em datas fixas quanto em datas móveis. As pesquisas empíricas vêm demonstrando que os homens possuem necessidades religiosas e têm suas experiências de existir relacionando-se com o mundo à sua volta. As análises dos espaços sagrados priorizam os comportamentos múltiplos e as inúmeras novas possibilidades de pesquisas na geografia (Rosendahl, 2005, 2013).

Os lugares não são somente uma série de dados acumulados no tempo. A ideia é ressaltar que eles envolvem também intenções humanas. Não devemos apenas contar quantos peregrinos existem no tempo sagrado de santuário religioso, mas também saber o que esse santuário significa para seus devotos. Deve-se refletir sobre a essência das coisas e dos objetos, além do nosso conhecimento dos diferentes significados com que os processos, as práticas e as formas espaciais são criadas pelo homem. Assim, sugere-se que o olhar geográfico se estenda além do visível, além do evidente, para os domínios da emoção e do sentimento. Tal ação humana possui característica em sua espacialidade e em sua temporalidade.

A temporalidade religiosa origina-se num momento do tempo sagrado; Mircea Eliade (1962) o designa *in illo tempore*, e

Barbara Adam (2004) nos leva a refletir nas dimensões do *timescape*. O homem religioso vivencia a dimensão profana e a dimensão sagrada no tempo e no espaço. A religião é a experiência do sagrado no espaço-tempo sagrado. A religiosidade é um poder coletivo em que o devoto possui sua permanência ou sua transitividade ao longo do tempo. A prática religiosa tende a desenvolver-se, atingir seu momento de apogeu e pode declinar ou mesmo desaparecer na sociedade. Os rituais religiosos qualificam temporalidades no ser religioso no tempo e no espaço.

A compreensão singular da experiência do lugar é marcada por momentos de transcendência, os quais, a cada tempo sagrado, expressam a ordem divina (Rosendahl, 2005, 2013), pois os diversos locais religiosos, em diferentes religiões e culturas, possuem reconhecidamente uma localização real. A geografia define o reatar do homem com o divino em suas múltiplas espacialidades e temporalidades. São singulares as emoções de *ser no mundo*; isto é, o homem no sentido completo enquanto indivíduo com sua consciência e sua natureza humana.

ESPAÇO SAGRADO

A importância dos estudos geográficos da religião está em interpretar a dimensão do sagrado no espaço, particularmente como se dá seu arranjo espacial em seu sucessivo acúmulo do tempo. São espaços qualitativamente fortes

de revelações hierofânicas que se transformam em poderosos “*centros do mundo*”, separados do espaço comum, isto é, do cotidiano profano (Eliade, 1991). O espaço é ritualmente construído. Os estudos de Rosendahl (1996, 2001, 2005) reconhecem as forças simbólicas responsáveis pela manutenção e pela construção do espaço sagrado. A organização espacial obedece à lógica do sagrado.

É possível qualificar o *espaço sagrado* – caracterizado por sua sacralidade máxima, expressa por uma materialidade à qual se atribui valor simbólico – e o *espaço profano* em torno do espaço sagrado, caracterizado pela existência de elementos que não possuem a qualidade de sagrado (Rosendahl, 1996, 2003, 2012).

Ao privilegiar a localização geográfica dos espaços religiosos, é possível reconhecer uma tipologia de espaço sagrado. A geógrafa reconhece três níveis: (a) *o fixo*; (b) *o não fixo ou móvel*; e (c) *o imaginalis*. A pesquisa empírica realça múltiplas espacialidades do sagrado. São exemplos relacionados (a) aos santuários, pois envolvem lugares de concentração de fiéis; (b) aos espaços de mobilidade do sagrado; e (c) aos recintos de qualidade *numinosa* que os distinguem do espaço cotidiano. A categoria de numinoso consiste na noção de sagrado investigada por Rudolf Otto (1992) como exclusivamente religiosa, distinta de qualquer outra. *A concepção de lugar sagrado reside no mundo imaginalis*, como veremos a seguir.

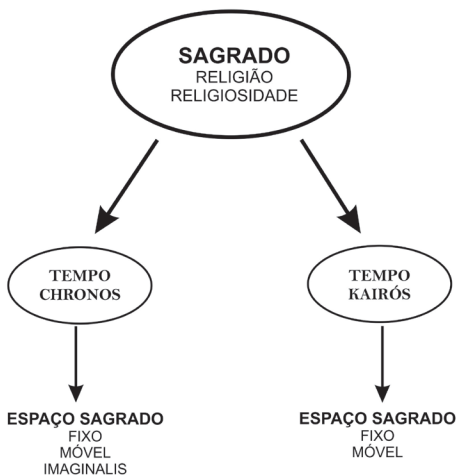
Em uma perspectiva geográfica, pode-se refletir sobre como a temporalidade é uma realidade criada, reinventada no espaço. A temporalização do espaço sagrado adquire qualidades mensuráveis em formas espaciais, entre outros aspectos, por continuidades e/ou descontinuidades espaço-temporais, envolvendo mudanças que ocorrem em seus processos, estratégias e formas espaciais. Ao priorizar os espaços sagrados em diferentes culturas e em diversas religiões, não estamos considerando a ideia de um lugar e de uma cultura única coincidindo, pois a ênfase estará sobre a experiência humana no momento (Augé, 1994). Prioriza-se a temporalização do espaço como matriz do acontecer, ou seja, reconhecer as propriedades que o tempo sagrado impõe no espaço sagrado. A vivência religiosa no tempo-espaço não é indiferente na experiência religiosa do devoto.

Estamos falando de um tempo transcendente, de um tempo sagrado; a experiência religiosa pressupõe uma vivência no tempo-espaço sagrado. Em nossa reflexão, consideramos as ideias eliadeanas de que o tempo e o espaço não são homogêneos nem contínuos, mas qualitativamente marcados pela manifestação da hierofania. A dimensão espacial do sagrado (Rosendahl, 2003) cumpre a função de comunicação do homem religioso com a divindade. No pensar de Jorge Miklos (2014), na dualidade espaço profano-sagrado, tempo sagrado-profano se

configura a existência religiosa do homem, para quem *o religare* orienta o caminho da transcendência e representa o grupo social.

Ao elaborarmos a figura 1, buscamos privilegiar como o tempo é uma realidade presente no espaço. O tempo adquire qualidades mensuráveis no espaço quando se harmoniza com o tempo *chronos* e qualidades imensuráveis no espaço quando o denominamos de tempo *kairológico*. Vejamos a figura, elaborada tendo no centro o *sagrado*, vocábulo latino com relação estreita entre santidade e divindade, associado com a religião e religiosidade. Dois outros vocábulos formam a figura: na esquerda, o *tempo cronológico* e, na coluna da direita, o *tempo kairológico*.

FIGURA 1 – TEMPORALIZAÇÃO DO ESPAÇO



Fonte: Rosendahl, 2014.

No desejo de deixar explícitas nossas reflexões, citaremos exemplos de pesquisas empíricas realizadas nos últimos anos. Os exemplos ressaltam o tempo cronológico acontecendo em diferentes calendários citados, nos quais a localização geográfica do espaço sagrado favorece a ideia de uma tipologia já apresentada em estudos anteriores. São tempos sagrados contínuos e de fundamental importância nos estudos do homem religioso, isto é, a vivência dos devotos e dos praticantes no espaço-tempo.

a) Cidades-santuário ou hierópolis são espaços sagrados fixos de experiência espiritual do devoto, fortemente marcada por tempo sagrado. A prática religiosa no santuário imprime no espaço a cultura do grupo religioso envolvido (Rosendahl, 2005, 2013). 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 (1981), Kong (1990), Park (1994) e Rosendahl (2003, 2005, 2013). A cada tempo sagrado, o espaço é ritualmente construído e comemorado como *in illo tempore* na revelação hierofânica.

Temos alguns exemplos de santuários em escala mundial, como em Meca, Roma e Jerusalém. Na escala regional, podemos citar Fátima (Portugal), Lourdes (França), Nossa Senhora de Aparecida (Brasil), Nossa Senhora de Nazaré (Brasil) e Cachoeira Paulista (Brasil). Em escala local, temos como exemplos o Santuário de Jesus Crucificado de Porto das Caixas, Itaboraí (RJ), e o

Santuário de São Judas Tadeu, em diversos locais do Brasil.

A análise empírica do ponto de vista geográfico vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados numa mesma hierópolis, que podem ser classificados em dois tipos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião dominante do santuário. O tempo sagrado permanece o mesmo. No segundo tipo, as formas e funções espaciais religiosas favorecem a celebração de rituais simbólicos da crença do grupo religioso minoritário naquele santuário. Nesses casos, temos a experiência religiosa de dois tipos de credo com práticas distintas, no mesmo tempo com o espaço sagrado, também distintos, no santuário.

b) O espaço sagrado, não associado necessariamente a um território, pode ser denominado como espaço sagrado *não fixo* como foi denominado por Nora (1989). No exemplo de análise, o autor cita a Torá. Em sua ideia, os judeus mantiveram seu espaço sagrado móvel durante o tempo de exílio; a Torá assumia a função de reunir terra, povo e Deus. A mobilidade do espaço sagrado, no catolicismo popular brasileiro, pode ser exemplificada nas Festas de São Benedito – no tempo sagrado do lugar – na cidade de Jaraguá, estado de Goiás. A festa possui característica singular. As tradições populares, da cultura do lugar, imprimem no tempo-espaço o *circuito do sagrado* (Rosen Dahl, 2013). O deslocamento da imagem do santo, símbolo do poder, à residência do

festeiro durante o tempo da festa e o seu retorno à paróquia no final da festa ocorrem numa comunicação individual entre o santo e o festeiro. O tempo de saída do santo da igreja para a casa do próximo festeiro será estipulado no tempo da organização da referida festa, que ocorre uma vez por ano.

c) A concepção de espaço sagrado *imaginalis* pode estar vinculada à perspectiva humanística da geografia. A familiaridade com o lugar religioso e a experiência religiosa compartilhada num *mundo imaginalis* são fatores que favorecem a “essência espiritual” e a qualidade poética dos lugares religiosos. Bachelard (1988) nos revela o espaço da imaginação – o espaço poético –, um espaço que foi apropriado pela imaginação e não deve permanecer como espaço indiferente sujeito às medidas e/ou estimativas do pesquisador. Para o geógrafo David Harvey, esses espaços de representação imaginados estão teorizados na “grade de práticas espaciais” (Harvey, 1993). Em comunhão com o autor, desejamos classificar como espaço sagrado a área onde ocorrem as práticas familiares e religiosas. São espaços constituídos por rituais simbólicos religiosos. Durkheim pontua, em seu livro *As formas elementares da vida religiosa* (1968), que espaço e tempo são construções sociais. A geógrafa Lily Kong (2001) relata o círculo *imaginalis* do sagrado nos rituais de Wiccan, e podemos acrescentar os rituais em Stonehenge e Avebury, entre muitos outros (Rosendahl, 2013).

O espaço sagrado *imaginalis* permite uma análise em ambos os tempos sagrados:

no tempo cronológico e no tempo kairológico. Desejo refletir sobre o tempo sagrado do grupo religioso e a “duração do tempo” individual do devoto: aqui a reflexão espacial nos conduz ao tempo geral da prática religiosa e de parte do tempo do devoto em sua organização tempo-espaço sagrado.

Ao analisar os rituais religiosos no tempo kairológico, temos exemplos de territórios sagrados fixos: as dioceses católicas no Brasil. Tais territórios religiosos estão também qualificados no período diacrônico, tempo histórico da difusão das dioceses católicas que foram priorizadas, desde o início de sua implantação no país, em 1500. Um estudo sobre o processo de difusão dos territórios religiosos católicos no Brasil aponta uma variedade de tempos conjunturais de estratégias religiosas (Rosendahl, 2001, 2008, 2012). O tempo da diocese é evocado como o tempo religioso verdadeiramente presente e atuante no processo de regulação e religiosidade católica. As pesquisas na temática de criação e ampliação de espaços sagrados em dioceses são exemplificadas nos estudos de Peltre (1995), Bertrand (1999), Rouvillois (1999), Torres Luna e Duran Villa (1999) e outros, pois os territórios diocesanos existem como controle da fé católica nos lugares de predominância do catolicismo romano. O bispo é o profissional religioso, gestor do território religioso e interlocutor entre a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e os fiéis das múltiplas paróquias que estão subordinadas ao território do seu bispado.

O tempo sagrado de uma comunidade religiosa é constituído por comportamentos que se inserem em territórios religiosos. A Instituição Religiosa Católica Apostólica Romana possui uma organização territorial que se espacializa em rede; *dioceses e paróquias* são configurações espaciais presentes na origem da divisão territorial do espaço brasileiro. Tais territórios religiosos têm funções distintas, porém vinculadas no tempo sagrado. A paróquia é o lugar simbólico que reflete o tempo-espaço de “organização da vida social e íntima dos habitantes, pontuando o tempo da comunidade” (Lecoquierre e Steck, 1999, p. 63).

A paróquia também representa, para os paroquianos, um lugar simbólico no qual cada habitante se insere em experiências cotidianas e onde, na maioria dos casos, desenvolve uma intensa identidade religiosa. Assim, a paróquia participa como principal lugar da vida da comunidade (Rosendahl, 2012, 2013). A paróquia deve ser reconhecida como o território em que se dá o controle cotidiano da vida religiosa do devoto, porque ela está na escala da convivência humana. Em outros exemplos, pode-se citar o território religioso metodista, que ocorre na difusão por contágio, por meio de *células*. É a comunicação interpessoal da fé, no encontro semanal nas células, que compõe a rede religiosa metodista, no Rio de Janeiro, no tempo kairológico investigado pela geógrafa Filipe (2014).

Gurvitch (1964) sugere a *tipologia dos tempos sociais* para pensar o sentido do tempo

na vida social do homem. David Harvey (1993) revela, a partir desse estudo, que a relação social contém seu próprio sentido do tempo. Também é possível usar tipologia para examinar os diferentes sentidos de tempo na pesquisa da vida religiosa. Ainda para Harvey (1993), o sentido de tempo implica em mudança de práticas culturais modernistas para as pós-modernistas. Em nossa análise, o tempo ilusório e o tempo cíclico serão privilegiados. O tempo ilusório nos fornece formas sociais de duração longa e desacelerada na sociedade organizada, destacando-se as sociedades carismáticas e teocráticas. Na classificação de Gurvitch (1964) analisada por Harvey (1993), o tempo cíclico apresenta-se fortemente marcado pela continuidade – passado, presente e futuro – existente em sociedades ou grupos sociais que priorizam crenças, mitologias, representações místicas e mágicas. Nos santuários, a comemoração de um evento histórico no qual o *Todo-Poderoso*, intervindo neste mundo, participou diretamente qualifica-se como tempo histórico e tempo divino da revelação (Claval, 2008). O tempo da revelação kairológica está presente na prática religiosa do judaísmo, no islamismo e no cristianismo. A comemoração ocorre no espaço sagrado fixo em tempo não mensurável com práticas religiosas diferenciadas, porém em harmonia com a cultura do lugar. O fundamental na análise é a necessidade que o crente tem de visitar esses lugares, o *Ato de Peregrinar*. O tempo da peregrinação está vinculado ao tempo sagrado cronológico de peregrinar

ao espaço sagrado histórico religioso – por exemplo, o muçulmano tem a obrigação de fazer a peregrinação a Meca no mês de *Dhu al-Hijjah* (King, 1972).

As peregrinações podem ocorrer sem a obrigatoriedade de tal prática para o devoto; nesses casos, a escolha da visita ao espaço sagrado do santuário pode ocorrer no tempo religioso de escolha do próprio devoto. O tempo sagrado adquire também o caráter de fato social de que nos fala Mauss (1979), em que a obrigação de dar, receber e retribuir se estabelece não somente entre os indivíduos, mas também na relação entre os homens e os santos, entre os homens e a divindade. “A prece participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença” (Mauss, 1979, p. 103). Temos aí um ponto de vista particularmente favorável de manifestação da fé que envolve o crente num encontro subjetivo com o divino num tempo kairológico religioso.

Espaços sagrados móveis são os *itinerários simbólicos* e as *procissões*. A análise sincrônica do comportamento do peregrino em sua visita ao santuário ocorreu em seu tempo religioso kairológico. É importante ressaltar que as romarias, peregrinações e as solenes procissões são práticas tradicionais devocionais católicas impostas desde o século XVI no litoral do Brasil como estratégia de conquista e implantação da fé católica, no entrosamento entre a cultura lusitana e a dos nativos (Azzi, 1979, 2005) durante os séculos XVII e XVIII, principalmente, no interior do Brasil. As devoções surgem do

povo, e as práticas desenvolvem-se com ampla liberdade de expressão (Rosendahl, 2012).

As procissões, os símbolos, os mitos e as falas sagradas são criações do grupo religioso no lugar. Quanto ao tempo, ainda hoje, seus cultos religiosos são organizados com ilimitada liberdade tempo-espaço (Rosendahl, 2008, 2013). Alguns estudos consideram a procissão um cortejo religioso público, com elementos do clero e do povo dispostos de forma ordenada em alas que desfilam por um trajeto predeterminado: ruas, praças e avenidas, retornando à Igreja de onde partiu (Barroso, 2004).

No Brasil, destacam-se os preparativos para a passagem da procissão pelas ruas da cidade. Estudos demonstram que, além dos preparativos orquestrados pela paróquia, existe a seletividade espacial na construção do itinerário simbólico do cortejo. O momento do desfile é vivenciado no tempo kairológico dos devotos da paróquia envolvida na organização festiva. Nossa reflexão destaca que o círculo do sagrado, no tempo kairológico, dando continuidade às ideias do tempo *imaginalis* como um todo, com qualidades imensuráveis, pode ser revelado no ritual de práticas religiosas de orações dos católicos carismáticos. Principalmente em grupos de oração e encontros quando ocorre, a partir de aclamações dos fiéis, a vinda do Espírito Santo, assim como na festa de Pentecostes.

Autores diversos trataram de concepções e investigações relativas ao tempo do final do século XX e início do século XXI.

O tempo na concepção da sociedade técnico-científico-informacional – Milton Santos (2006); a sociedade em rede – Manuel Castells (1999); sociedade pós-moderna – David Harvey (1993); sociedade-mundo – Edgar Morin (2003); sociedade de consumo midiático – João Carrascoza (2014), entre outros. Numa primeira aproximação, acreditamos não haver conflito, consideramos a análise do conceito de hipermodernidade defendido por Lipovetsky e Serroy (2011). Isto é, privilegiar a temporalização do espaço sagrado propondo espaço e tempo integrados com a prática religiosa, reconhecendo a religião como um sistema de significação que qualifica o tempo-espaço.

Completando nossa reflexão na temática da temporalização do espaço sagrado no início do século XXI, denominado de hipermodernidade, apresentamos a dinâmica das relações entre *tempo*, *temporalidade* e *espaço*, *espacialidade*. As relações manifestadas de diversas formas e suas representações espaciais também o fazem. Os estudos enfatizam a comunicação das *on-line communities* presentes na construção e manutenção de comunidades de fiéis, em suas múltiplas escalas de atuação, inclusive nessa reflexão no espaço virtual.

A análise da dimensão do tempo cronos e do tempo kairós experienciados no domínio da emoção e do *ser no mundo* levam-nos à compreensão de que a temporalidade individual e, portanto, singular nos conduz a uma experiência. A dimensão do tempo nos conduz a uma experiência simbólica de

permanecer no *tempo do mundo*, o meu tempo no mundo, o tempo da oportunidade, o tempo das mudanças. Para alguns autores, o tempo atual é considerado o tempo da oportunidade (Mora, 1996; Oliveira e Rosendahl, 2014), um momento de transformações e mudanças na sociedade e no grupo religioso.

A religião e a religiosidade acompanham esses processos de mudanças e criam estratégias flexíveis ao momento no tempo. Em análise a partir dessas mesmas transformações, observamos que a sociedade, no século XXI, “passa por um processo crescente da busca pelo *self*, ou seja, uma busca por uma maior individualidade” (Oliveira e Rosendahl, 2014, p. 16). Isto é, um comportamento cada vez mais marcante nos grupos sociais, onde os encontros pessoais começam a ser trocados pelo uso dos *smartphones*, *tablets*, celulares, entre outras tecnologias que vêm substituindo o convívio social físico entre as pessoas (Oliveira e Rosendahl, 2014).

Ratificamos a preocupação atual dos geógrafos com a temporalidade-espacialidade do sagrado, por meio da tecnologia de comunicação em suas diferentes escalas de uso e a possibilidade do devoto num contato com o divino. Atualmente, o período hipermoderno (Lipovetsky e Serroy, 2011) marca a condição da sociedade pela busca do seu *self*, a busca da individualidade e a modernização da sociedade atual: o devoto pode participar de atividades e práticas religiosas que estão acontecendo no espaço sagrado que ele não está presente fisicamente, mas vivencia

a experiência mentalmente/*imaginalis* no mesmo tempo do acontecer religioso.

Temos inúmeros exemplos: a missa assistida pela televisão; os relatos da vida *on-line*; aplicativos de celulares utilizados para mensagens direcionadas por devotos/crentes do catolicismo, do judaísmo, do protestantismo e do islamismo, entre outros vivenciados no dia a dia da comunicação com o divino.

A relação do homem com o sagrado possui múltiplas temporalidades. A subjetividade é parte fundamental na variação do ritual religioso no tempo *chronos* e no tempo *kairós*. O tempo no mundo pode ser considerado o momento de transformação, tempo de mudanças de comportamento na sociedade. Pensando assim, formula-se a pergunta: por que o espaço e tempo sagrado são diferentes?

A resposta pode ser porque a experiência com o sagrado é vivenciada individualmente. É uma prática subjetiva no tempo e no espaço do homem religioso. É bom finalizar ressaltando que a relação do homem com o sagrado possui múltiplas temporalidades no espaço. A subjetividade faz parte da experiência do homem religioso no ritual de sua devoção no tempo *chronos* e no tempo *kairós*. Tempo e espaço sagrados estão impregnados da dinâmica da cultura no lugar e da prática religiosa do grupo social que escolheu esse lugar.

Hoje, as transformações culturais na sociedade do século XXI, destacado por nós neste capítulo como *hipermodernidade*,

seguem no desejo de repensar a religião e a religiosidade num período marcado por múltiplas *visões de mundo*, num tempo e numa temporalidade que, para alguns acadêmicos, apresentam um *discurso de crise* ou mesmo *declínio da religiosidade*.

Pensamos diferente! Comungo com as ideias durkheimianas: a religião *tende mais a se transformar do que a desaparecer* na sociedade.

REFERÊNCIAS

- ADAM, B. *Time*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- AQUINO, F. “Significado de kairós”. Lorena: Editora Cleófas, 2016. Disponível em: <<http://www.cleofas.com.br/significado-de-kairos/>>. Acesso em: 12 out. 2014.
- AUGÉ, M. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.
- AZZI, R. “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”. *História da Igreja no Brasil*. t. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, v. 2, pp. 155-242.
- . *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BARROSO, P. *Romarias de Guimarães: património simbólico, religioso e popular*. Guimarães: Universidade do Minho, 2004.
- BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. *Religions et territoires*. Paris: L’Harmattan, 1999.

- CARRASCOZA, J. A. “O consumo de arte: luz, perspectiva e sfumato”. In: JORDÃO, G. e ALLUCCI, R. R. (orgs.). *Panorama setorial da cultura brasileira*. São Paulo: Allucci & Associados Comunicações, 2014.
- CASTELLS, M. *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, v. 3.
- CLAVAL, P. “Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana?”. In SERPA, A. (org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CORRÊA, R. L. “Espaço e tempo – um tributo a Mauricio Abreu”. *Cidades*, v. 8, n. 14, São Paulo, 2011.
- CRANG, M. “Humanisms, science and spirituality – place or space?”. *Cultural Geography*. 1. ed. Londres: Routledge, 1988, pp. 104-19.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5. ed. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1968. 647 p.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1962.
- . *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FILIPPE, R. J. M. *Plano de vida e a missão no metodismo brasileiro: considerações sobre as transformações sócio-espaciais* (dissertação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GURVITCH, G. *The spectrum of social time*. Dordrecht: D. Reidel, 1964.

- HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- KING, R. "The pilgrimage to Mecca: some geographical and historical aspects". *Erdkunde*, pp. 62-71, v. 26, n. 1, 1972.
- 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.
- LECOQUIERRE B. e STECK, B. "Pays émergents, paroisses recomposées: repenser le découpage du territoire". *Géographie et Cultures*, n. 30, pp. 47-69, Paris, 1999.
- LIPOVETSKY, G. e SERROY, J. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MAUSS, M. *Marcel Mauss*. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- MIKLOS, J. "A religião da tecnologia". In MOREIRA, A. et al. (orgs.). *Religião, espetáculo e intimidade*. Goiânia: Editora PUC Goiás, 2014, pp. 65-76.
- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MORIN, E. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- NORA, P. "Between memory and history: les lieux de mémoire". *Representations*, v. 26, n. 1, pp. 1-25, Berkeley, 1989.
- OLIVEIRA, J. R. e ROSENDAHL, Z. "Religião, política e espaço: a difusão da fé através do mass media e as online communities". In MOREIRA, A. et al. (orgs.). *Religião*,

- espetáculo e intimidade*. Goiânia: Editora PUC Goiás, 2014, pp. 77-92.
- OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PARK, C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*. Londres: Routledge, 1994.
- PELTRE, J. “L’espace sacré des villages lorrains”. In PITTE, J.-R. (org.). *Géographie historique et culturelle de l’Europe*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp. 307-16.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- . “Espaço, política e religião”. In — e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 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.
- . “Hierópolis e procissões: o sagrado e o espaço”. *Religião & Cultura*, n. 14, São Paulo, jul.-dez. 2008.
- . *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- . “Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião”. In — e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, v. 2, pp. 103-18.

- . “Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado”. *Espaço e Cultura*, n. 35, pp. 9-25, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2014.
- ROUVILLOIS, M. “Diffusion d’un ordre religieux nouveau”. In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L’Harmattan, 1999. 304 p.
- SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4 ed. São Paulo: EdUSP, 2006.
- SOPHER, D. “Geography and religions”. *Progress in Human Geography*, Londres, n. 5, v. 4, pp. 510-24, Londres, 1981.
- TORRES LUNA, M. e DURAN VILLA, F. “Transformations des territoires: le diocèse de Mondoñedo-El Ferrol (Galice)”. In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L’Harmattan, 1999, pp. 207-17.