

Tempo III - 2010 a 2017 - Política e religião (In)Tolerância
Religiosa
História, teoria e método em geografia da religião

Zeny Rosendahl

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ROSENDAHL, Z. História, teoria e método em geografia da religião. In: *Uma procissão na geografia* (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 275-304. ISBN 978-85-7511-501-5. Available from: doi: [10.7476/9788575115015.0013](https://doi.org/10.7476/9788575115015.0013). 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/).

HISTÓRIA, TEORIA E MÉTODO EM GEOGRAFIA DA RELIGIÃO¹

O campo do conhecimento caracteriza-se por ter a sua própria história, que faz parte da História Geral do Conhecimento Científico, na qual as reflexões foram construídas a respeito dos objetos de análise e também de suas metodologias exclusivas ao campo de investigação, contribuindo, assim, para que o conhecimento possa ser aprofundado.

Este artigo visa a contribuir para o debate da temática História, Teoria e Método em Geografia da Religião. Acreditamos que o tema apresenta visões distintas, mas que caminham juntas na construção do saber científico. Iremos destacá-las para o aprofundamento teórico com desejo de colocar em evidência as reflexões de cada item. Assim, o texto divide-se em duas partes, que se integram uma com a outra. Na primeira, faremos uma breve análise da história e dos procedimentos teórico-metodológicos dedicados à espacialidade da religião. Na segunda parte, apresentaremos dois exemplos empíricos como contribuição às reflexões da relação espaço e religião: *a paisagem simbólica como descrição da personalidade*

¹ Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no periódico *Espaço e Cultura*, n. 31, pp. 24-39, jan.-jun. 2012.

do lugar – a) a *Certidão de Nascimento do Brasil* e b) a *ressurreição da Catedral de Cristo Salvador, em Moscou*.

A abordagem da religião na geografia vem impondo reflexões sobre a experiência religiosa dos indivíduos e dos grupos sociais na construção de espaços fortemente vinculados ao sagrado. Como investigar o sagrado em sua dimensão espacial?

A geografia da religião deve ser compreendida como o estudo da ação desempenhada pela motivação religiosa do homem em sua criação e sucessivas transformações espaciais. Supõe-se que haja de um impulso religioso no homem que o leva a agir sobre seu ambiente, qualificando-o com formas espaciais que estão diretamente relacionadas com as suas necessidades. São marcas simbólicas que respondem aos desejos do devoto em suas práticas espaciais, conforme apontam os estudos de Isaac (1959-60), Sopher (1981), Büttner (1980, 1985, 1986), Kong (1990, 1999, 2001), Rosendahl (1996, 2003, 2009, 2012), entre outros pesquisadores.

A história dos estudos dedicados à espacialidade da religião nos remete ao geógrafo alemão Gottlieb. Vários estudiosos acreditam que o termo *geografia da religião* tenha sido usado pela primeira vez por Gottlieb Kasche, no ano de 1795, na Alemanha, na publicação *Ideas about religious geography* (Büttner, 1986). Os caminhos da construção teórica da investigação da religião pela abordagem geográfica permanecem ao longo dos séculos XVIII e XIX, e as análises feitas por geógrafos nesse período privilegiam a geografia

histórica dos tempos bíblicos. A literatura existente ressalta que, na primeira metade do século XX, a abordagem da religião na geografia esteve alijada dos estudos teóricos publicados na ciência geográfica, mas obras dedicadas a geografia e religião devem ser mencionadas, pois fornecem o caminho inicial dos estudos teóricos de religião entre os geógrafos. Paul Fickeler (1999), Pierre Deffontaines (1948), David Sopher (1967) e Maria C. França (1972) mencionam o estudo da religião em suas publicações.

A década de 1970 marca novas reflexões de pesquisa da religião em geografia e representa o início do período em que novas e variadas abordagens de investigações surgem, conforme os estudos de Tanaka (1981), Bonnemaison (1981), Sopher (1981), Rinschede (1985), Claval (1992), entre outros.

A experiência da fé na pesquisa geográfica apresentada nos estudos pós-1990 enfatiza a perspectiva cultural do indivíduo e/ou do grupo social escolhido para análise. Os estudos exemplificam as relações entre espaço e religião, nas quais dois pontos são fundamentais na interpretação: sagrado e profano. *É a manifestação material do sagrado no espaço* que favorece o desenvolver da religião nos estudos em geografia. Examina-se como a prática de ver e sentir o sagrado relaciona-se com a sociedade e o espaço (Rosendahl, 1994, 2003, 2009, 2012; Rosendahl e Corrêa, 2010).

Os estudos realizados com base nessas categorias de análise ratificam a aplicabilidade da metodologia em destaque sob duas pers-

pectivas. A primeira sugere caminhos amplos de análise e está, na maioria dos casos, relacionada com as orientações gerais da pesquisa. A segunda ação metodológica aponta para os procedimentos operacionais práticos por meio dos quais um conhecimento será produzido. O caminho da investigação está delineado, e, na tentativa de impor o ponto de partida das reflexões em geografia da religião, o geógrafo Büttner et al. (1985) retomam suas orientações metodológicas em três campos de investigação: a) o primeiro reflete uma orientação geográfica crescentemente social, em oposição à inclinação geográfica claramente cultural. O geógrafo, orientado pela nova geografia social, inicia sua investigação pela comunidade religiosa ou *religionskörper*. Nessa metodologia, o principal interesse da pesquisa é reconhecer sua estrutura espacial, as atividades que dão origem a suas formas espaciais construídas, suas atitudes mentais e os processos de mudança associados ao comportamento do homem; b) o segundo trata da experiência religiosa individual; c) o terceiro considera a dialética entre religião e ambiente.

Acreditamos, juntamente com Büttner (1986), Büttner et al. (1985), Sopher (1967, 1981) e outros estudiosos, na importância dos aspectos da vida religiosa, pois a temática permite a investigação de outras categorias de análise, como imagem e simbolismo; valor e significado; identidade e pertencimento e outros. Os geógrafos Büttner et al. (1985), Kong (1990) e Withers (1996) argumentam que é necessário mostrar a influência

da religião sobre o homem, reconhecer a ação religiosa nos hábitos e costumes e também as estratégias contidas em suas territorialidades na gestão de seus territórios. Por outro lado, também devem ser mencionadas as influências externas que levam à modificação da religião considerada no estudo. O aspecto específico religioso em geografia abrange a metadisciplinaridade. O processo dialético enfatiza a ligação entre os vários componentes do sistema religioso.

Os procedimentos teórico-metodológicos de investigação das relações entre religião e geografia são abordados em múltiplas escalas geográficas, e em cada uma a interpretação caracteriza-se por específicos processos de ação decisiva entre religião e espaço, bem como por estratégias de poder e pela forma de sua organização espacial. Selecionamos a escala nacional e a escala do lugar. Na escala nacional, a difusão espacial de uma crença e as áreas territoriais do poder religioso diferenciam-se entre si em virtude de funções distintas que exercem com as igrejas, os templos, as mesquitas, as sinagogas, os prédios administrativos e outras formas espaciais religiosas. Na escala do lugar, a construção do espaço sagrado e sua área de abrangência são demarcadas pelos itinerários simbólicos, pelos lugares em que ocorrem as práticas devocionais e pelos espaços das atividades religiosas. É necessário lembrar que o lugar favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto (Rosendahl, 2005; Rosendahl e Corrêa, 2010). A pesquisa de campo deve ser incentivada como instrumento metodológico, pois permite

ao pesquisador uma maneira privilegiada de obter dados etnográficos confiáveis da religiosidade do crente em suas manifestações, suas espacialidades e suas temporalidades.

As reflexões interpretativas das diferentes sociedades em suas complexas ligações entre religião e as outras dimensões da vida têm atualmente como tema a importância do sagrado e de sua espacialidade. As pesquisas encaminhadas nessa temática, no século XXI, estimulam análises sistemáticas e comparativas entre as diversas religiões e suas respectivas dimensões espaciais. Esses estudos visam tanto encontrar analogias como formular princípios na/da diversidade religiosa no espaço.

O viés interpretativo na pesquisa de geografia e religião exige um conhecimento prévio das práticas espaciais religiosas do grupo que se deseja observar no estudo. O ritual possui significado ao devoto, e o pesquisador não deve apresentar um comportamento de estranhamento ou de recusa ao ato praticado. Há pesquisa participante, há pesquisa-ação e outras que devem ser de domínio do investigador acadêmico. A leitura dos mais variados pensamentos teóricos é fundamental para o sucesso da pesquisa empírica.

Deve-se atentar à pluralidade de entrevistas, em tempos do evento, pois o tempo sagrado possui forte significado para o devoto, o religioso e o visitante, que representam agentes espaciais em ações de integrações no espaço, no lugar e na paisagem religiosa. A diversidade dos agentes modeladores, como idade, gênero e profissão, deve ser priorizada, assim como a escolha por método qualitativo no lugar

das técnicas quantitativas. O simbolismo e a identidade dos rituais de fé são manifestações espaciais nitidamente coletivas e singulares.

A pesquisa aponta forte continuidade ao estudo do sagrado e do profano em três dimensões de análise, a saber: a) a dimensão econômica, que abrange a mercantilização dos bens simbólicos; b) a dimensão política, que reconhece as estratégias político-religiosas das instituições que possuem a gestão do sagrado; e c) a dimensão do lugar simbólico, que trata do significado das práticas religiosas na diversidade da difusão da fé e na pluralidade de identidades religiosas. A figura 1 demonstra possíveis desmembramentos de cada item citado anteriormente.

FIGURA 1 – SAGRADO E PROFANO – DIMENSÕES DE ANÁLISE



Fonte: Rosendahl, 2007.

Numerosos estudos em ciências sociais realizados atualmente têm como objetivo central a prática da religião e sua importância na sociedade. Alguns assinalam com destaque o papel político particularmente desempenhado pela Igreja Católica Apostólica Romana em diferentes contextos espaciais. A partir dos anos 1960, a abordagem política nos estudos realizados deixa de se ater apenas aos dados espaciais, visto que sua ênfase está além das realidades territoriais. A intenção é analisar a dimensão espacial das relações sociais que colocam em jogo efeitos do poder. Outra perspectiva de interpretação foi apresentada há três décadas. Amplamente inspirada em Foucault (1979, 1990), ela se vê como crítica e insiste, de modo mais especial, no papel de determinadas técnicas espaciais no desenvolvimento de formas simbólicas de poder e de dominação. As relações entre política, religião e espaço manifestam-se de diferentes modos, e suas manifestações espaciais também o fazem, uma delas sendo os territórios político-administrativos com limites rigidamente estabelecidos, configurando municípios, estados e países. Para assegurar a unidade de comando necessária para uma ação coletiva, o poder é exercido por agentes e em seus territórios administrativos. Os territórios religiosos, dioceses e paróquias da Igreja Católica Apostólica Romana são manifestações em que a instituição religiosa define fronteiras e as mantém sob seu poder religioso, o que implica uma organização hierárquica com unidade de comando em

Roma, o território-estado da Instituição Religiosa Católica Apostólica Romana.

Há diferentes maneiras de conhecer as relações entre política, religião e espaço. Na perspectiva da geografia, é possível pensar essas relações a partir de alguns temas eminentemente geográficos. Isso não implica abandonar temas especificamente associados à religião, mas, ao contrário, incorporá-los às temáticas geográficas na crença de que a espacialidade, que define o olhar da geografia, se faz presente em toda a ação humana. A geografia da religião pós-1980 está amplamente preocupada com a identidade cultural, étnica e religiosa do grupo social, o conceito de lugar e o simbolismo de coisas e objetos no espaço. Os geógrafos focalizam a maneira como os grupos culturais criam lugares e, por sua vez, têm sua identidade cultural reforçada no lugar religioso. O conceito de espaço sagrado, na geografia cultural renovada, enfatiza as características materiais e imateriais da fé e suas marcas espaciais.

Nas relações entre política, religião e espaço, as práticas espaciais são colocadas em ação por agentes sociais vinculados diretamente ou não a uma dada religião. Práticas espaciais são um conjunto de ações atuando diretamente sobre o espaço com vistas a alcançar algum fim. As práticas espaciais religiosas têm por finalidade organizar a vida dos indivíduos e dar a eles um sentido no âmago da comunidade de crentes de que participam (Stoddard e Prorok, 2003). A ideia de que o homem é religioso significa dizer que o homem é motivado pela fé em

sua experiência de vida. Essa noção permite a leitura da dimensão político-espacial da religião em suas múltiplas estratégias espaciais. O estudo da territorialidade tem forte significado tanto para as sociedades modernas quanto para aquelas que permanecem tradicionais (Rosendahl, 2005). O espaço assume uma dimensão simbólica e cultural em que se enraízam seus valores e por meio da qual se afirma a sua identidade (Bonnemaison, 2002).

Verificam-se as relações entre política, religião e espaço em múltiplas escalas, cada uma caracterizada por processos específicos, ações estratégicas e formas espaciais. Essas múltiplas escalas, por outro lado, estão no âmbito de cada religião institucional que confere unidade funcional e política à religião. As múltiplas escalas decorrem em razão de a religião se constituir em instituições pontuais diferenciadas entre si, como também em formas em área. As primeiras, pontuais, diferenciam-se entre si em virtude de funções distintas que exercem, a exemplo de templos, prédios administrativos, cemitérios religiosos etc., bem como pela hierarquia que podem exercer no âmbito de cada função. As formas em área constituem os territórios paroquiais e diocesanos ou ainda territórios específicos. As formas pontuais e em área estão inter-relacionadas e originam escalas espaciais de ação da religião.

A análise da dinâmica do poder e da sua ação em diferentes escalas assinala a multiplicidade de estratégias imaginadas para fazer com que os grupos religiosos sobrevivam e

para estabelecer seu domínio no espaço. É possível diferenciar dois grandes tipos de sociedade: a) a sociedade e/ou grupos étnico-religiosos em que o poder está imbricado nos sistemas de relações cuja finalidade é múltipla e o poder religioso é apenas um ingrediente; b) as sociedades em que uma parte das formas do poder se autonomiza (Castro, 2009; Claval, 1992, 2010). É por meio dessa complexidade da natureza territorial, “mais que um mero espaço de controle ou escala de mando” (Castro, 2009, p. 588), que a Instituição Religiosa Católica Apostólica Romana, por exemplo, se mantém.

Nesse sentido, pode-se acrescentar que é pela existência de uma religião que se cria um território e é pelo território que as experiências religiosas coletivas e individuais são fortalecidas. Há necessidade, em nível teórico, de explorar a experiência da fé no lugar em que ela ocorre. A religião pode ser compreendida hoje como uma “visão de mundo” (Geertz, 1989). A interpretação dos valores cognitivos representa o princípio sobre o qual o homem “jogado” na natureza encontra respostas e chega a compreender o sentido de sua presença neste mundo. Como uma determinada sociedade realiza essa relação com uma cosmologia para atender à demanda do crente, pois é sabido que cada grupo social possui diferentes e variados caminhos de difusão de fé em sua contínua relação com o lugar e/ou território religioso.

A difusão da fé e a escala de atuação de uma dada comunidade podem ser agora abordadas. Este texto visa a iluminar as rela-

ções entre as estratégias territoriais religiosas e a dimensão do lugar. A eficácia de uma dada estratégia implanta marcas e matrizes no lugar, na paisagem religiosa.

Ao longo do século XX, o conceito de paisagem, um dos mais antigos da geografia, é repensado com inúmeras abordagens e com fortes debates acadêmicos entre os geógrafos. Esse conceito, neste texto, privilegiará a análise na perspectiva cultural. De acordo com Corrêa (2002-04), a nova geografia cultural resgata e amplia as bases epistemológicas desenvolvidas pela geografia cultural de Sauer (1998[1925], 2000[1927], 2003[1931]) e dos geógrafos europeus. Para o autor, a simbologia da paisagem é analisada por meio de obras literárias, pintura, música e cinema, considerada a sua representação a partir da ótica de diferentes grupos sociais. Paisagem e simbolismo representam palavras-chave nos estudos recentes. O geógrafo Denis Cosgrove (1998), em suas análises da paisagem e seus significados, indica novas teorias na interpretação da paisagem, do imaginário e do simbolismo da ação do homem em sua reprodução espacial.

A paisagem sempre esteve intimamente ligada, na geografia humana, com a cultura e com a ideia de formas visíveis sobre a terra e suas composições. A paisagem, de fato, é uma maneira de ver, uma maneira de compor e harmonizar o mundo externo em uma cena, em uma unidade visível. Assim, a paisagem há muito vem sendo associada à cultura. A geografia está em toda a parte, evidenciando que há forte simbolismo

na composição das paisagens humanas. Tal premissa representa uma análise da abordagem cultural nos estudos sobre a paisagem. Essas ideias estão presentes no livro *Paisagem, tempo e cultura*, da coleção Geografia Cultural.

Os estudos realizados nos últimos dez anos têm interpretado a criação de formas simbólicas sacralizadas que reforçam a construção de identidade nacional no grupo religioso selecionado para análise. No desejo de exemplificar tais pesquisas, selecionamos dois casos. O primeiro aborda a estratégia político-religiosa dos portugueses, em 1500, ao chegarem ao Brasil, e, em nossa análise, será abordada com a interpretação da paisagem simbólica contida na tela *Primeira missa no Brasil*, obra de Victor Meirelles de Lima. O segundo exemplo refere-se à dinâmica do lugar sagrado em seus diferentes momentos históricos do artista Sidorov (2000), intitulado *O Renascer da Igreja Ortodoxa Russa*, na cidade de Moscou, Rússia.

1) A *Certidão de Nascimento do Brasil*, como primeira exemplificação, retrata a motivação dos portugueses no contexto da época. Os historiadores Hoornaert (1984) e Azzi (2005), bem como outros autores, registraram a finalidade única dos luso-católicos em território brasileiro: a expansão da fé católica ao povo autóctone e o sucesso do povoamento e do comércio. Os reis de Portugal possuíam a convicção bastante clara de que cabia a eles a missão de evangelizar as novas terras descobertas. A representação religiosa e política se aglutinou na conquista, posse e ocupação do território. Esse poder não

emanava da qualidade do ser humano, sendo exercido por privilégio da escolha divina. No reino lusitano, toda a concepção teológica da cristandade surgiu solidamente ancorada na ideia da fundação divina da monarquia (Azzi, 2005). Portanto, o poder real é assim considerado como um dom, uma graça divina, e o monarca impregnado dessa graça deve, enfim, ocupar a chefia política e religiosa sobre o seu povo no território e nas novas terras descobertas. Durante os séculos XVI e XVII, os portugueses estiveram fortemente marcados na unidade da fé católica e no poder do império. Caberia ao povo português conservar e expandir a fé, pois era o povo eleito, isto é, Deus havia declarado sua opção pelos portugueses. Não apenas a dinastia lusitana fora escolhida, mas também o povo português fora eleito para essa missão. Sendo um povo escolhido por Deus, os portugueses tinham a missão político-religiosa de expansão da fé e do reino de Cristo. No pensamento de Azzi (2005) e de outros historiadores, o resultado desse caráter sacral se expandiu nas primeiras décadas do século XVI. Com o início dos grandes descobrimentos, os portugueses firmavam a sua posição de bons navegadores e de eleitos de sua vocação messiânica. O reino de Portugal adquire a sua identidade de reino de Deus em marcha, como afirmam Hoornaert (1984) e Azzi (2005).

Na tentativa de interpretar a paisagem simbólica contida na tela *Primeira missa no Brasil*, de Victor Meirelles, e em comunhão com as reflexões do professor Amandio

Miguel dos Santos em suas aulas no Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, a tela em questão pode ser chamada de *Certidão de Nascimento do Brasil*, pois indica, primeiramente a tentativa de reconhecer a gênese do país na paisagem contida na apresentação da tela. Essa escolha, na abordagem geográfica, não será empregada no sentido da paisagem como cena real vista por um observador. O geógrafo, ao descrever a paisagem, exerce suas observações na busca de decodificar seus elementos simbólicos e de, de forma continuada, tirar conclusões e estabelecer relações com os materiais visíveis na paisagem. Em comunhão com Denis Cosgrove (1998), temos a paisagem da cultura dominante, por definição a de um grupo com poder sobre outro. O grupo dominante na sociedade, de acordo com seus próprios valores e suas ações de poder, é mantido e reproduzido, em grande medida, pela sua capacidade de projetar e comunicar. Mas há a tipologia das paisagens alternativas. Tais paisagens, por sua natureza, estão menos visíveis do que as dominantes, apesar de, com uma mudança na escala de observação, poderem parecer dominante em uma cultura subordinada ou alternativa. Nossa análise privilegiará a paisagem da cultura dominante no contexto político-cultural do ano de 1500 no Brasil e hoje uma paisagem de muitos elementos do passado e seus fortes significados contemporâneos.

O primeiro exemplo selecionado é uma possível interpretação da paisagem contida na tela *Primeira missa no Brasil*, do pintor

Victor Meirelles, datada de 1860 e hoje parte do acervo do Museu Nacional de Belas Artes, na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. A representação simbólica da primeira missa rezada em solo brasileiro no ano de 1500 retrata o ritual religioso do poder luso-católico sobre os nativos. A tela representa a *Certidão de Nascimento do Brasil* na construção da América Portuguesa. A cruz, símbolo das conquistas lusitanas e do domínio cristão sobre os não cristãos, aparece em destaque na pintura. O ritual de celebração da missa, com o altar, a Bíblia, o cálice e a hóstia, é fixado no seu momento de maior sacralidade: a consagração do pão e do vinho como Corpo e Sangue do Senhor Jesus, revelando claramente que o país nascia *luso-católico*, com forte devoção ao sagrado. Era a manifestação patente de que o “Estado tinha um caráter sacral, e especificamente católico. [...] a Eucaristia era um sinal peculiar da religião católica, em oposição ao islamismo, ao judaísmo e ao próprio protestantismo” (Azzi, 2005, p. 101).

A tela de Victor Meirelles reafirma, no século XIX, a dominação espiritual da fé cristã. O símbolo religioso da cruz colocado na pintura, a cruz de cada dia, está vinculado ao Evangelho segundo Lucas 14:25-32, ao nos recordar a prova do verdadeiro amor entre os cristãos: tomar a própria cruz e seguir os passos de Jesus. Carregar a própria cruz não significa andar pela vida buscando o sofrimento. A cruz vinculada à imaginação religiosa está relacionada com a espada do imperador Constantino e suas conquistas,

no século III (d.C). A cruz como representação metafórica da comunidade cristã. Um dos caminhos de que estou partindo para a análise é o de que a verdade de nossas crenças é revelada na história. Constantino foi quem iniciou o impacto político sobre o cristianismo, e a atuação do imperador é amplamente reconhecida. A literatura relata que os cristãos latinos têm preferido mantê-lo como o divisor de águas entre o sagrado e o profano. Eusébio de Cesareia (260-339), ao escrever sua biografia, denominou-o de “pai da história da igreja”. Acrescenta-se que, antes de Constantino, a cruz não tinha significado religioso e simbólico. O apóstolo Paulo havia tornado a crucificação essencial para a salvação obtida pela morte de Cristo; “ser crucificado com Cristo” era uma implicação da aceitação da fé; a cruz não concorria, por exemplo, com as águas do batismo. A cruz, na imaginação cristã, ganhou forte simbolismo com o imperador Constantino. A história narra que, na véspera da batalha da Ponte Mílvia – às margens do Rio Tibre, em Roma –, Constantino “viu no céu o troféu de uma cruz, acima do sol, tendo a inscrição: com isto vencerás”. Baseado nessa visão, Constantino reuniu seu exército e deu-lhe um novo estandarte para ser levado na batalha. Esse novo estandarte representava uma figura da cruz, da cor de ouro, símbolo do sucesso nas batalhas (Carroll, 2002).

O sucesso nas batalhas após o uso do novo estandarte permitiu que o imperador Constantino se utilizasse desse sinal de salvação como salvaguarda contra todo o poder

adverso e hostil. Os estudos construídos em torno do mito ressaltam que o novo estandarte, denominado a “lança e a barra transversa”, foi o estandarte militar elaborado no Concílio de Niceia, baseado na visão de Constantino (Carroll, 2002). No ano de 312, um símbolo unificador que podia servir ao objetivo do imperador. A cruz, apesar da associação com a morte de Jesus Cristo, é o emblema perfeito para o uso de Constantino em suas batalhas; a forma obtida com a junção dos eixos na horizontal e na vertical, acrescida da sua evocação das quatro direções – o norte, o sul, o leste e o oeste –, agrega forte valor simbólico. O significado da cruz no imaginário religioso está impregnado do poder do sagrado.

A exposição pública da cruz como um símbolo religioso, em especial traduzida na sua confecção em ouro e em joias em geral, foi o primeiro momento de uso de imagens sagradas em local não sagrado. Marca o afastamento da proibição do uso de objetos sagrados fora dos espaços sagrados. A imaginação cristã mudaria após a inovação do imperador Constantino, que, com uma iconografia elaborada, permitiu que o cristianismo permanecesse para sempre separado do judaísmo. A criação do simbolismo das glórias associado à imagem da cruz foi, sem dúvida, ratificada na ação poderosa de Constantino ao elevar a cruz ao reino sagrado e ao abolir a crucificação como norma romana da pena de morte. Assim, o valor simbólico estava pendurado nos pescoços, como colares; nos extremos dos rosários; nas

paredes das igrejas e na maioria dos projetos arquitetônicos das próprias igrejas cristãs.

A cruz se tornaria um objeto de adoração e um meio de afastar qualquer mal e os seus efeitos. Carroll (2002) relata que os iconoclastas bizantinos, no período pós-Constantino, ao eliminarem as imagens de fé, tiveram a preocupação de manter a cruz. Fizeram uma exceção, pois aceitavam esta e seu valor simbólico como o sinal sob o qual eles, também, buscavam vencer. A cruz, em nossa análise, na *Certidão de Nascimento do Brasil*, marca o território de chegada. A cultura lusa venceu a viagem e a conquista religiosa. As letras IHS apresentadas em vestimentas religiosas, tais como em toalhas no altar e em outros objetos, são as letras iniciais da palavra grega para o nome Jesus, mas, depois do imperador Constantino, essas iniciais passaram a significar *In Hoc Signo Vincetis*, com referência à visão que Constantino teve. Esse significado se mantém firme na memória católica, um sinal de que o mito da conversão de Constantino ainda permanece.

A tela *Primeira missa no Brasil* possui, como representação simbólica da manifestação do sagrado, a hierofania realizada durante a missa no momento da consagração. Esse momento qualifica o ritual de repetição do ocorrido, primeiramente, por Jesus Cristo no alto do Gólgota, em celebração de graça divina como um dom divino. Esse ritual de forte poder religioso era exercido pela monarquia portuguesa da época, que ocupava a chefia política e religiosa sobre o seu povo em território português e nos novos territórios

descobertos. As pesquisas realizadas demonstram que, durante os séculos XVI e XVII, o povo português esteve marcado fortemente pela unidade da fé, pois era o povo eleito; isto é, Deus havia declarado sua opção pelos portugueses. Beozzo (1983, p. 19) reflete o pensamento da Coroa Portuguesa quanto à propagação da fé e à conversão dos nativos no Brasil: “o principal fim que se manda povoar o Brasil é a redução do gentio à fé católica [...] e convém atraí-los à paz. Para fim da propagação da fé e o aumento da povoação e do comércio”. Foi sob essa estratégia do colonizador que a sociedade colonial brasileira nasceu. A dinâmica da ação missionária não propunha opção religiosa diversa, e sim impunha um novo caminho de comportamento religioso, o comportamento católico português.

Os nativos foram os primeiros convertidos no território brasileiro e não tiveram outra opção. A conversão acarretou a perda de sua identidade cultural, a renúncia aos seus cultos e às suas tradições religiosas. A tela da *Certidão de Nascimento do Brasil* retrata os nativos na parte inferior da pintura, porém esses personagens não são os nativos do Brasil na época do descobrimento do país.

O artista Victor Meirelles, por não ter referência do nativo brasileiro, optou por pintar os nativos da América Central. A tela reafirma, no século XIX, a dominação espiritual da fé cristã.

Comungo com as ideias de James Carroll (2002). A minha interpretação não visa a negar ou estabelecer a autenticidade do que relatei, mas caminhar na reflexão dos

elementos contidos na paisagem retratada. Reconhecer, com vocês, a visão da cruz como o mito fundador do Estado-Igreja, da Igreja e do Estado que perduram ao longo da história. Enfatizar, também, o apelo da cruz como símbolo universal, e particularmente nessa pintura, que representa a primeira missa na Ilha de Vera Cruz e Terra de Santa Cruz. Denominações que são bem imaginativas e não uma bela coincidência.

A tela de Victor Meirelles é nossa *Certidão de Nascimento*. Nosso idioma é o português, e nossa identidade social e jurídica está impregnada de valores cristãos. A contribuição do geógrafo no estudo de uma determinada paisagem deve priorizar dois fatos fundamentais para entendermos a realidade: o sentir e o saber. O saber explicado na literatura geográfica e o sentir presente no afã de conhecer as práticas espaciais simbólicas contidas na ação humana.

2) O segundo exemplo empírico visa a interpretar como um lugar tem impressos os contextos político-econômicos da sociedade no tempo-espço. O agente social cria lugares simbólicos que refletem sua identidade e seus conflitos como parte integrante do grupo social ao qual pertence. Um dos melhores exemplos dessa dinâmica são as sucessivas formas simbólicas espaciais do lugar Catedral de Cristo Salvador, em Moscou, Rússia. Lugar político-religioso da cultura ortodoxa, que reflete a interpretação do lugar como forma simbólica espacial religiosa. Ao denominarmos *Ressurreição da Catedral de Cristo Salvador*, desejamos reconhecer

as dimensões que motivaram a criação e transformação do lugar pela ocupação humana em processos diferenciados e contínuos ao longo do tempo. Mais à frente, o quadro 1 ressalta três colunas para análise: a forma espacial; o contexto religioso/ideológico; e a função espacial. Nesse quadro, o tempo e o espaço retratam a trajetória do lugar sob o grupo político-religioso dominante. Vejamos o início em 1360, com paradas no tempo até a construção final – ano de 1837 – do Convento de Alexius, forma política e religiosa da prática da religião ortodoxa russa. O movimento de valorização do poder russo sobre o francês altera a forma e a função do lugar político-religioso – Catedral de Vitberg (1817-25).

O contexto político e o regime econômico se alteram na Rússia, e o lugar acompanha. A forma espacial religiosa é demolida para dar lugar ao novo regime comunista. No período de Stalin, a transformação da igreja em Palácio dos Soviéticos representa a identidade do contexto político dominante. A igreja é demolida; o palácio novo é construído (1937-41). A ausência de forma simbólica espacial perdura até 1960. Tem-se um fosso sem forma espacial.

Mudanças políticas ocorrem. O governo de Khrushchev e sua proposta político-econômica contida na Perestroika criam, no lugar do fosso, uma piscina popular para exercícios corporais e lazer. A piscina tem essa função na temporalidade fortemente marcada de 1960-94.

A sucessão política ocorre, e as transformações ideológicas exigem um lugar que demonstre a identidade do povo russo na memória-história do lugar; a política de Gorbachev restaura as qualidades político-religiosas da gênese do lugar. O povo russo e a Igreja Ortodoxa Russa se unem, um movimento de ressurreição da memória do lugar – *lieux de mémoire* –, baseado nas ideias de Pierre Nora (1989). A forma simbólica da primeira catedral é reconstruída. Também as formas simbólicas arquitetônicas presentes no Convento de Alexius, no ano de 1360, são reconstruídas, terminando em 2001. A função político-religiosa retomou a forma espacial acrescida, hoje, de uma função de testemunha da história do povo russo. A memória-história está aberta para visitação de turista e do próprio habitante local.

O estudo contempla as novas identidades e os novos comportamentos de vida moldados pela religião ortodoxa russa. Deseja-se refletir sobre o conceito de lugar no sentido de pertencimento, numa tentativa de esclarecer as maneiras como são construídas as identidades de lugares e de pessoas, como indivíduos e membros de grupos, considerando-se que há uma relação recíproca entre essas identidades (Rosendahl, 2005; Rosendahl e Corrêa, 2008). O exemplo contempla a ressurreição do lugar religioso como potencial fonte de conflito e inclui a análise de que os lugares não são simplesmente os resultados não intencionais de processos econômicos, sociais, políticos e religiosos da sociedade (Norton, 2000).

QUADRO 1 – ESPACIALIDADE E TEMPORALIDADE
DO LUGAR

Forma simbólica espacial	Contexto/ideologia	Função
Convento de Alexius (1360, 1514 e 1837)	Russa ortodoxa	Político-religiosa
Catedral de Vitberg (1817-25)	Liderança espiritual pós-napoleônica	Memorial de Guerra Igreja Ecumênica
Palácio dos Soviéticos (1937-41)	Stalin (no início)/ comunismo (URSS)	Monumento político
Fosso (1941-60)	Stalin (no final)	
Piscina de Moscou (1960-94)	Khrushchev/ Perestroika	Recreação
Catedral de Cristo Salvador restaurada (1994, 1997-2001)	Política de Gorbachev	Religiosa/memorial histórica

Fonte: Rosendahl (2012a), baseado em Sidorov (2000).

Sidorov (2000) argumenta que a reconstrução da Catedral de Cristo Salvador representa um recrudescimento da religião ortodoxa e da história do povo russo. Ambas estão relacionadas às vitórias militares acontecidas em seu país. A consciência nacional russa e a religião ortodoxa enfatizam os elos entre a religião, a comunidade e o lugar. A ressurreição da forma espacial da igreja – Catedral de Cristo Salvador – no ano de 1993, reúne a fé no lugar com elementos materiais e imateriais impregnados de valor simbólico. A igreja é um símbolo

poderoso do rompimento com o tempo passado soviético e o tempo presente da era político-religiosa da sociedade russa. As sucessivas transformações ocorridas no lugar estão colocadas num esquema para ressaltar as formas resultantes. A preocupação, ao elaborar o quadro-esquema (quadro 1), foi destacar em três colunas os seguintes itens: a) a forma espacial construída; b) o contexto político-social e/ou ideologia no período escolhido; e c) a função exercida pela forma espacial selecionada na primeira coluna.

Interpretar como marcas espaciais se entrecruzam num determinado lugar fortemente na temporalidade de diferentes contextos políticos resulta em representações que são um desafio empolgante.

PARA NÃO CONCLUIR...

A importância da Catedral de Cristo Salvador para a identidade nacional é exemplificada com a sua demolição pelos bolcheviques em 1931. O objetivo inicial foi substituir a forma espacial religiosa – a igreja – pela forma espacial cívica sacralizada pela ideologia soviética, o Palácio dos Soviéticos. De modo mais geral, os lugares têm um significado e um valor para seus criadores e para aqueles que subsequentemente ocupam e recriam o lugar.

Os estudos de Sidorov (2000) contemplam a restauração da Catedral de Cristo Salvador com a política de Gorbachev e a

possível liberdade religiosa do país. A ideia de romper com o passado e reconstruir o símbolo político-religioso de identidade nacional, muito popular na Rússia, está relacionada às vitórias militares do país na guerra de 1812 contra as tropas napoleônicas. Assim, o lugar associa à cultura ortodoxa dominante elementos fundamentais de análise: a consciência nacional e a religião. Portanto, nos casos analisados, religião e política possuem uma mútua e forte ligação.

REFERÊNCIAS

- AZZI, R. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005. 327 p.
- BEOZZO, J. O. *Leis e regimentos das Missões*. São Paulo: Loyola, 1983.
- BONNEMAISON, J. “Voyage autour du territoire”. *L'Espace Géographique*, t. 10, v. 4, pp. 249-62, Paris, 1981.
- . “Viagem em torno do território”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural: um século*, v. 3. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 190 p.
- BÜTTNER, M. “On the history and philosophy of the geography of religion in Germany”. *Religion*, v. 10, n. 1, pp. 86-119, 1980.
- et al. “Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie”. *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, v. 1, pp. 13-122.
- . “Kant und die moderne

- Religionsgeographie: Von der Mikro - zur Makroreligionsgeographie". *Geographia Religionum*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1986, v. 2, pp. 11-30.
- CARROLL, J. *A espada de Constantino: a Igreja Católica e os judeus*. São Paulo: Manole, 2002. 787 p.
- CASTRO, I. E. "O território e o poder autônomo do Estado: uma discussão a partir da teoria de Michael Mann". In MENDONÇA, F. et al. (orgs.). *Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico*. Curitiba: Ademadan, 2009, pp. 579-95.
- CLAVAL, P. "Le thème de la religion dans les études géographiques". *Geographie et Cultures*, n. 2, pp. 85-111, Paris, 1992.
- . "Les dimension culturelles du pouvoir". In ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Temas e caminhos da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. 318 p.
- CORRÊA, R. L. "Uma nota sobre o urbano e a escala". *Território*, n. 11, 12 e 13, Rio de Janeiro, ano VII, pp. 133-6.
- e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. 124 p.
- COSGROVE, D. "A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, pp. 92-123.
- DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions*. Paris: Gallimard, 1948.
- FICKELER, P. "Questões fundamentais na geografia da religião". *Espaço e Cultura*, n. 7, pp. 7-35, Rio de Janeiro, jan.-jun. 1999.

- FOUCAULT, M. "Soberania e disciplina". *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- . *Microfísica do poder*. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. 432 p.
- FRANÇA, M. C. *Pequenos centros paulistas de função religiosa* (tese). Universidade de São Paulo, 1972.
- GEERTZ, C. J. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. 224 p.
- HOORNAERT, E. *A igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1984. 92 p.
- ISAAC, E. "Religion, landscape and space". *Landscape*, v. 9, n. 4, pp. 14-8, Califórnia, 1959-60.
- KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71.
- . "Book review: space, culture and power: new identities in globalizing cities". *Progress in Human Geography*. v. 23, n. 2, pp. 298-300, Londres, 1999.
- . "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity". *Progress in Human Geography*, v. 25, n. 3, pp. 211-33, Londres, 2001.
- NORA, P. "Between memory and history: les lieux de mémoire". *Representations*, v. 26, n. 1, pp. 7-25, Berkeley, 1989.
- NORTON, W. *Cultural geography: themes, concepts, analyses*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- RINSCHÉDE, G. "Das Pilgerzentrum Lourdes". *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, v. 1, pp. 195-257, 1985.
- 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.
- . “Construindo a geografia da religião no Brasil”. *Espaço e Cultura*, n. 15, pp. 61-7, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2003.
- . “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.
- . “Espaço, cultura e religião: dimensões de análise”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, pp. 187-224.
- . *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009. 118 p.
- . *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 196 p.
- . “História, teoria e método em geografia da religião”. *Espaço e Cultura*, n. 31, pp. 24-39, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2012.
- e — *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. 296p.
- e — (orgs.). *Temas e caminhos da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. 318p.
- SAUER, C. O. “A morfologia da paisagem”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 12-74.
- . “Desenvolvimentos recentes na geografia cultural”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural:*

- um século*, v. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. 168 p.
- . “Geografia cultural”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 224 p.
- SIDOROV, D. “National monumentalization and the politics of scale: the resurrections of the cathedral of Christ the Savior in Moscow”. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 90, n. 3, pp. 548-72, Moscou, 2000.
- SOPHER, D. E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- . “Geography and religions”. *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 4, pp. 510-24, Londres, 1981.
- SORRE, M. *Rencontres de la géographie et de la sociologie*. Paris: Marcel Rivière, 1957.
- STODDARD, R. H. e PROROK, C. V. “Geography of religion and belief systems”. In WILLMOTT, C. J. e GAILE, G. (eds.). *Geography in America at the dawn of the 21st century*. Nova York: Oxford University Press, n. 48, 2003, pp. 759-67.
- TANAKA, H. “The evolution of a pilgrimage as a spatial-symbolic system”. *The Canadian Geographer*, v. 25, n. 2, pp. 240-51, Toronto, 1981.
- WITHERS, C. W. J. “Place, memory and monument: memorializing the past in contemporary Highland Scotland”. *Ecumene*, v. 3, n. 3, pp. 325-44, 1996.