

Tempo III - 2010 a 2017 - Política e religião (In)Tolerância
Religiosa
**Estratégias político-religiosas: ampliação, desmembramento e
fragmentação de territórios religiosos - alguns exemplos**

Zeny Rosendahl

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ROSENDAHL, Z. Estratégias político-religiosas: ampliação, desmembramento e fragmentação de territórios religiosos - alguns exemplos. In: *Uma procissão na geografia* (online). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018, pp. 305-334. ISBN 978-85-7511-501-5. Available from: doi: [10.7476/9788575115015.0014](https://doi.org/10.7476/9788575115015.0014). 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/).

ESTRATÉGIAS POLÍTICO-RELIGIOSAS: AMPLIAÇÃO, DESMEMBRAMENTO E FRAGMENTAÇÃO DE TERRITÓRIOS RELIGIOSOS - ALGUNS EXEMPLOS¹

A geografia chega ao século XXI dedicando-se cada vez mais à compreensão das dimensões política e religiosa do espaço, que podem ser analisadas segundo vários aspectos. Neste estudo, privilegiaremos apenas dois: a) um tipo particular de hierocracia – o poder do sagrado –, que se manifesta especialmente por uma organização territorial religiosa; b) as tendências de secularização das sociedades contemporâneas, favorecendo a religiosidade cívica e o surgimento de pseudoreligiões.

POLÍTICA ESPACIAL DA IGREJA CATÓLICA – CRIAÇÃO E DESMEMBRAMENTOS

Em seus dois mil anos de história, a Igreja Católica Romana elaborou um sistema hierárquico complexo que viabilizou suas me-

¹ Versão revisada e atualizada, publicada originalmente com o título “Espaço, política e religião” no livro *Geografia cultural: uma antologia*. 1 ed. Rio de Janeiro, 2013, v. II.

tas e políticas. Estamos nos referindo à Igreja física ou visível, isto é, a territórios religiosos demarcados, onde o acesso é controlado e dentro dos quais a autoridade é exercida por um profissional religioso. A hierocracia se inscreve, neste texto, no território que abrange diversas unidades de povoamento ligadas a uma matriz. Privilegiaremos as paróquias e as dioceses.

A organização interna dos territórios da Igreja é dinâmica, móvel no espaço. Os espaços religiosos se modificam há vários séculos, quer por criação de novas dioceses, quer por fragmentação das paróquias. Acontecimentos importantes induzem a uma transformação espacial; mesmo que seja visto como recuo ou avanço, o território é modificado, aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder. A visibilidade da transformação territorial hoje não é perceptível se não estudarmos mapas e textos relatando os retrocedimentos, os deslocamentos de fronteiras, as criações ou o desaparecimento desses territórios (Élineau, 1999).

Desde a Idade Média, a paróquia representa uma unidade político-religiosa da Igreja. São territórios religiosos nos quais se efetiva a ação político-espacial de controle (Sack, 1986). Tais territórios foram reorganizados ao longo dos séculos no Brasil. Os sucessivos arranjos ocorreram por diferentes motivos, como eventos sociais e econômicos, situações demográficas e fatos históricos relevantes.

A paróquia representa também, para seus paroquianos, um lugar simbólico, onde cada habitante se insere sem grandes questiona-

mentos e, na maioria dos casos, desenvolve uma forte identidade religiosa com o lugar. Porém, se, por um lado, o espaço sagrado da paróquia favorece o exercício da fé e a vivência religiosa do sagrado, por outro, a unidade paroquial não é viável sem a presença de um profissional religioso especializado. O pároco, juntamente com outros agentes religiosos, organiza a vida religiosa, assegura a permanência do sagrado e, conseqüentemente, a estabilidade da instituição religiosa. Entretanto, as comunidades paroquianas estão diretamente ligadas à dinâmica de povoamento. A paróquia, em sua dimensão espacial, reflete a concentração e a dispersão dos paroquianos, reage à modificação de seus limites territoriais e à redistribuição do clero. Se o fluxo de migrantes para a cidade impõe a criação de paróquias urbanas, poderíamos supor, então, que o abandono do meio rural representa o desaparecimento das paróquias? O equilíbrio territorial paroquial pode resistir ao desequilíbrio demográfico e à mobilidade crescente da população? A Igreja pode ignorar a evolução demográfica e suas conseqüências sobre o espaço e suas formas?

Esses e outros questionamentos foram objeto de estudo de geógrafos como Jean-René Bertrand (1999), Madeleine Rouillois (1999), Dorothee Élineau (1999), Maria Pilar de Torres Luna e F. Duran Villa (1999) e Jean Peltre (1995). A ação política da Igreja e as novas localizações do sagrado podem ser empiricamente analisadas.

Neste texto, destacaremos a política religiosa de a) criação de espaços religiosos

como os da Lorena, na França, e de Quixadá, no Ceará, Brasil. Em seguida, abordaremos exemplos da política de ampliação de espaços sagrados existentes, destacando o santuário de Porto das Caixas, no Rio de Janeiro, Brasil. b) E consideraremos paróquias que sofreram a política religiosa de desmembramento e fragmentação, com exemplos do Brasil e da Espanha.

Criação e ampliação de espaços sagrados

O espaço cotidiano de uma aldeia não deve, ser compreendido como justaposição de campos, habitações e florestas. É povoado de lugares e caminhos privilegiados que permitem esboçar, em escala local, uma espécie de geografia do sagrado (Peltre, 1995). Essa geografia pode abranger diversas aldeias ligadas à igreja matriz, sede da paróquia, circunscrição religiosa de ação plena. O pároco exerce as funções associadas ao sagrado, e os fiéis podem participar de forma plena dos sacramentos. A análise de Peltre ocorre nos espaços sagrados das aldeias de Lorena, nordeste da França, em tempos de transformações históricas como a Guerra dos Trinta Anos e a Revolução Francesa. Desde o século XVI, os habitantes das aldeias de Lorena Central argumentavam que a distância da igreja matriz, agravada pela dificuldade de acesso, era entrave ao desenvolvimento político-religioso. Era aspiração da população da época fazer de cada aldeia uma paróquia. A Igreja Católica, às vésperas do Concílio de Trento, desejava de uma

política de controle de seus fiéis, favoreceu a criação de novas paróquias, e, com isso, a relação paróquia-aldeia apresentou aumento significativo, fortalecendo a rede paroquial na Lorena. Segundo Peltre (1995), verifica-se que, após a Guerra dos Trinta Anos, numerosas paróquias foram restauradas – algumas ampliadas – e edifícios destinados ao culto católico foram construídos, especialmente nas aldeias compactas, onde o valor da terra é acentuado.

A criação e a conseqüente ampliação do número de paróquias, e mesmo a restauração de igrejas antigas, relacionadas ao crescimento demográfico, justificam-se porque a igreja representa o lugar do culto e recolhimento, sendo verdadeiramente o símbolo do sagrado e de sua permanência. O espaço religioso favorece as relações entre o sagrado e o profano. As coisas sagradas estão no centro de um sistema de interdição e tabus que são acessíveis unicamente aos profissionais religiosos especializados e “apresentam entre si relações de coordenação e subordinação, que são veneradas pelos crentes reunidos numa comunidade moral chamada ‘igreja’” (Durkheim, 1968, p. 47).

A política espacial episcopal caminha, assim, no sentido de satisfazer o sentimento religioso de seus filiados. Mas a Igreja tem sua própria política espacial: na França, a partir do século IV, o processo de cristianização converte a população, dividindo o país em múltiplas paróquias, recobrando com uma fina malha o território francês. “A perfeição dessas unidades religiosas gera, no final do século

XVIII, as comunas francesas; a circunscrição das paróquias foi escolhida como primeira célula administrativa do Estado” (Dupront, 1987, p. 93).

A ação política de separação entre Igreja e Estado após a Revolução Francesa não dissociou espacialmente a comunidade religiosa da civil. A igreja paroquial reflete, sobretudo, “o sinal sensível que materializa o pertencimento à cristandade de um terreno e de uma comunidade” (Dupront, 1987, p. 99). No Brasil, a criação de novos santuários – igrejas dedicadas a uma devoção específica – ocorre em épocas históricas distintas, mas por motivos semelhantes: o aumento demográfico e a dificuldade dos paroquianos em realizar a peregrinação aos santuários existentes, distantes de suas paróquias.

O Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão – em Quixadá, Ceará –, criado em 1995, é um exemplo recente. É para a Virgem Maria que se dirige a homenagem dessa pequena construção, visitada muitas vezes devido ao grande número de festas marianas no Brasil. Construído em cima de um monólito com 400 metros de altura, apresenta clima ameno e paisagem agradável, reunindo elementos de uma vocação secular. A escolha do lugar deu-se por inspiração religiosa – a imagem milagrosa identifica-se com a comunidade feminina da região, pois foi esculpida com as feições típicas da mulher sertaneja, o mesmo aconteceu com a imagem do Menino Jesus, que possui características físicas da criança nordestina

sertaneja no espaço brasileiro. A criação de santuários no espaço diocesano testemunha a ação política e missionária da Igreja em sua preocupação permanente de velar pela salvação das almas de seus paroquianos. O santuário de Quixadá cobre uma lacuna no espaço do sertão nordestino.

Por outro lado, a política de ampliação do espaço sagrado pelo poder eclesiástico favorece, na maioria dos casos, a produção do espaço sagrado secundário (Rosendahl, 1997, 1999b). As transformações espaciais que ocorrem nos espaços religiosos frente às necessidades demográficas ou às demandas de uma pastoral mais adaptada concorrem para a reorganização interna do espaço paroquial. Assim, de acordo com a política eclesiástica da Igreja, em situação excepcional, é necessário ampliar o espaço religioso que não possui área disponível ao redor, em virtude de construções já existentes.

Em 1970, no distrito de Porto das Caixas, Itaboraí, Rio de Janeiro, a igreja matriz é submetida à crescente atração de devotos-peregrinos que convergem ao lugar. Num período de vinte anos, a ação política eclesiástica realizou ali três tipos de ações, alterando a organização interna: remoção do cemitério situado no espaço sagrado da igreja paroquial; criação de pavilhão para atendimento aos peregrinos, construção pré-fabricada de estilo diferente; criação de um santuário amplo, o espaço sagrado secundário (Rosendahl, 1994, 1997, 1999a), em área um pouco afastada, mas ainda nos limites da paróquia.

Os homens se movem de um território religioso para outro e, conseqüentemente, exigem a adaptação da Igreja às novas circunstâncias. A reorganização espacial de seu território ocorre de maneira diferente em cada país e região, pois a ação política eclesiástica não ignora a evolução demográfica nem os modos de vida de seus fiéis. Enfatizaremos agora as organizações territoriais das paróquias, resultantes de desmembramentos e fragmentações de dioceses ou paróquias anteriormente construídas. Esse rearranjo espacial está estritamente ligado ao crescimento demográfico e ao despovoamento rural, que ocorrem em diferentes sociedades e exigem da Igreja Católica uma política espacial.

As transformações dos territórios diocesanos de Mondoñedo-Ferrol, na Galícia, Espanha, na perspectiva histórica do estudo realizado por Torres Luna e Duran Villa (1999), permitem repensar a territorialidade diocesana como área não mais de limites imutáveis. A modificação mais espetacular reside na fragmentação do antigo decanato de Ferrol em três conjuntos: correspondentes aos bairros centrais – San Julian –, aos bairros periféricos – San Rosendo – e aos setores rurais do município de Ferrol. Como em outras cidades, a Igreja readapta sua organização espacial interna ao crescimento urbano, ao surgimento de novos bairros e à diminuição da população rural.

No Brasil, existem exemplos de desmembramentos das dioceses de Joinville, Rio Grande do Sul, Florianópolis e São Paulo. A política espacial efetivada em abril de 2000 não era somente uma adaptação às rápidas mudanças geográficas e sociais das dioceses, mas sim uma ação política eclesiástica clássica, com atenção especial voltada à gestão religiosa nas dioceses. A ação do Vaticano – papa João Paulo II – levou à transferência dos bispos-auxiliares de expoentes da corrente ligada à Teologia da Libertação no Brasil – Dom Paulo Evaristo Arns, São Paulo, e Dom Angélico Sândalo Bernardino, Florianópolis. Desmembramentos e transferências são exemplos: a transferência dos bispos-auxiliares mais próximos de Dom Paulo Evaristo Arns, por outro lado, tem sido considerada uma ação estratégica para terminar com as chamadas regiões episcopais, criadas pelo cardeal Arns na década de 1970, em São Paulo. Tratava-se de experiência única de territorialidades religiosas que possuíam razoável autonomia em relação ao poder central da arquidiocese. A fragmentação dessas regiões episcopais favorece a retomada da centralização do poder religioso mais afinado ao modelo do Vaticano e, ao mesmo tempo, à perda de autonomia do grupo que seguia o modelo de descentralização proposto pela Teologia da Libertação.

A organização interna diocesana em paróquias e vicariatos testemunha a preocupação permanente da pastoral com seus habitantes. Cada nova organização pastoral estará diretamente relacionada com o comportamento espacial do clero. A evolução

do número de padres lotados nas dioceses tem apresentado sensíveis declínios. Torres Luna e Duran Villa (1999) analisaram o comportamento do clero diocesano na Galícia, Espanha, também registrado na França (Élineau, 1999). Para os autores, o déficit de profissionais especializados no trabalho religioso é o resultado, unicamente, da crise de vocações numa sociedade que aparenta ser mais secularizada, que reflete uma acentuada diminuição na ordenação de jovens seminaristas, notadamente após as novas diretrizes do Concílio Vaticano II. A crise observada na Espanha, na França e no Brasil provoca uma onda de pessimismo e não engaja a Igreja em um serviço pastoral seguro e onipresente. A ação política religiosa alerta, continuamente, para as raras ordenações e o declínio das vocações sacerdotais. Tem-se conhecimento das dificuldades futuras ao ofício pastoral por dois fatores importantes: primeiro, a reserva vocacional se esgotará; segundo, a reviravolta na estrutura etária do clero desde o final da década de 1960.

As pesquisas de Torres Luna e Duran Villa (1999) alertam para o envelhecimento do clero na região da Galícia nos últimos vinte anos. É, sem dúvida, um sinal da não renovação de clérigos em inúmeras dioceses. Esse déficit de padres, sobretudo nas paróquias rurais, coloca a política pastoral católica diante de problemas variados, como a falta do serviço religioso diário na paróquia, o comparecimento de sacerdotes às igrejas somente aos domingos, o reagrupamento de paróquias rurais com um mesmo pároco e a celebração da pala-

vra presidida por religiosas, em substituição aos padres, conhecida popularmente como missas de monjas. Os paroquianos reagem e relatam as dificuldades em aceitar a nova organização pastoral. “A presença do pastor entre o povo, lembrando as obrigações de cada um em sua tarefa missionária, assegura a marca humana da religião, do sagrado e da fé” (Élineau, 1999, p. 106).

Acontece que o equilíbrio territorial paroquial pode não resistir ao desequilíbrio demográfico, à mobilidade recente da população e à escassez de padres. O senso de santidade é relegado a um lugar secundário na sociedade, favorecendo as perdas do sagrado (Rosendahl, 1999b). O desencanto do sagrado e o conseqüente abandono das práticas religiosas continuam sendo as principais provas do processo de secularização ocorrido ao longo do século XX. Os homens se outorgam liberdades em relação à observância religiosa, e muitos renunciam às obrigações e até mesmo à religião. Hoje, a emancipação do laico imprime novas formas religiosas e, em decorrência, novas transformações no espaço. Os exemplos relatados sem dúvida elucidam um caminho a explorar na geografia brasileira em sua organização territorial religiosa.

RELIGIÃO CIVIL, SANTUÁRIO CÍVICO E ESPAÇO

No final dos anos 1960, uma diversidade de comportamentos em nível internacional adquire relevância social, cultural, políti-

ca e religiosa no mundo contemporâneo. Há um desencanto face ao sagrado nas relações entre política e religião em alguns países. Nas reflexões de Martelli (1995), a perda do significado social das estruturas, coisas, pessoas, comportamentos ou espaços pode vir acompanhada ou não do desencanto.

O movimento de secularização – ou o comportamento de dessacralização – pode ser entendido como ação política, com a finalidade de reduzir a influência das instituições eclesíásticas em todos os setores da vida social. Segundo Da Mata (2000), secularização se refere ao aparecimento de uma nova forma de autocompreensão do social, fundamentada em ideologias ou visões de mundo produzidas por outras esferas ou instituições – o Estado, a ciência, o mercado, os meios de comunicação de massa. Estamos diante de uma vivência cultural e globalizada de sacralidades; isto é, pessoas, objetos e lugares reconhecidos como sagrados. Essa vivência representa uma ação de liberdade do homem frente à religião social e sua escolha e submissão à religião civil. Estamos diante da *pseudoreligião* de Mircea Eliade (1991), das religiões *substitutivas* de Weber (1964), na compreensão da categoria de *magia* de Durkheim (1968) e na religião *civil* de Bellag (Martelli, 1995). Esses autores reconhecem em seus estudos a sociedade dotada de autoridade moral, o que lhe permite legitimar ideias e comportamentos ao grupo social. Os aspectos extracotidianos da vida social são considerados do tipo não

religioso, mas portadores de mitos, ritos e atos simbólicos.

Comungamos com a reflexão de que a Sacralidade é um substantivo de globalização, como deseja Dupront (1987). Não há, necessariamente, uma relação de superioridade entre o *locus* sagrado e o lugar de sacralidade cívica, mas uma distinção da realidade espacial percebida. Assim, segundo Rosendahl (1994, 1997), o espaço representa um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transportando-o para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. A escolha do *locus* sagrado se dá pela hierofania; a manifestação do sagrado no espaço viabiliza o enraizamento para o céu; existem ritos de fé que fixam no espaço-tempo e o transcendem. O tempo sagrado é fortemente marcado pelo calendário litúrgico eclesiástico da religião.

No espaço de sacralidade cívica, por sua vez, há um conjunto de crenças, símbolos e cerimônias que servem para evocar um poder que emana do povo, sem fazer referências a poderes sobrenaturais. As experiências simbólicas são aquelas das forças coletivas da sociedade, aptas a favorecerem a formação da identidade nacional. O tempo sacralizado é fortemente vivenciado nas festas cívicas, comemorações de mitos e heróis nacionais. A experiência religiosa está normalmente associada aos sistemas de pensamento que privilegiam a imanência ou a transcendência (Dupront, 1987; Claval, 1999). Com a laicização do mundo desenhada a partir do século XVII, a fonte de poder deixa de ser

transcendente: para os autores, ela reside no povo, conformando-se às vontades dele e apoiando-se sobre seus representantes (Claval, 1999, p. 147).

Atualmente, a autoridade é imanente aos grupos nacionais que legitimam o poder público. A sacralidade do poder civil permanece em várias sociedades e se configura como pseudoreligião. Estamos nos referindo às religiões inautênticas de Eliade (1991). Nesse sentido, M. Weber evidencia o surgimento de religiões substitutivas (*Ersatz der religion*), conceito aplicado também para descrever, na sociedade moderna, ações não religiosas, como o fascínio exercido pelos ditadores no século XX ou os regimes político-religiosos fortemente conectados à identidade nacional.

É indispensável clarificar, a seguir, o que entendemos por religião civil e as novas localizações da produção simbólica de sacralidades no tempo presente.

A NATUREZA DA RELIGIÃO CIVIL

A definição de religião se faz a partir de diferentes abordagens dos cientistas sociais. Para considerá-la sob a perspectiva espacial, recorre-se às interpretações de Eliade (1991), Dupront (1987) e Hatzfeld [19–] sobre a experiência religiosa do homem. Quem poderia contestar uma definição de religião privilegiando o espaço e o tempo em que homens e deuses se encontram?

As relações entre poder político e deuses podem assumir formas variadas em diferentes sociedades e em cada cultura. A teoria durkheimiana continua essencial: a vivência religiosa é a própria experiência religiosa. É a própria experiência das forças coletivas, é a experiência da sociedade como autoridade moral. “É possível prever a possibilidade de que a necessidade de transcendência seja satisfeita não apenas pela religião, mas também por equivalentes funcionais, predispostos pelo próprio sistema social” (Martelli, 1995, p. 123).

A literatura aponta que alguns autores contestam uma visão tão flexível do homem religioso, mas é possível refletir sobre a natureza da religião civil diante de espaços da religião frente ao desencanto do mundo.

A religião civil se compõe de ritos e símbolos relativos à nação e aos seus fundadores. Baseia-se em instituições próprias e exerce uma função social integrada, fornecedora de uma forte identidade nacional. Martelli (1995), Da Mata (2000) e outros estudiosos abordam a religião civil como o conjunto de ritos constituídos em torno de símbolos como a bandeira, o hino, o herói fundador e valores socializados – nação, igualdade, classe ou etnia – articulados num contexto do mais alto significado, podendo adquirir uma dimensão transcendente. O que assume especial interesse em nosso estudo é o fato de a religião civil ocorrer no espaço e tempo sacralizados. Vejamos alguns exemplos de espaços sacralizados, *loci* de rituais que se

organizam em torno do culto político e das comemorações de mitos e heróis.

O conceito de religião civil nos remete, primeiramente, ao exemplo norte-americano, não só na identificação da dimensão religiosa do sentimento patriótico, mas também na concepção da América como a *terra da liberdade*. A paisagem urbana de Washington imprime a proeminência das forças políticas que presidem os destinos do país e o equilíbrio que torna sua utilização legítima. O *locus* de sacralidade é o Capitólio – sede do Congresso – e a Casa Branca – residência do presidente do país. Claval, referindo-se ao exemplo norte-americano, ressalta que ele simboliza “a sacralidade das funções políticas numa sociedade democrática” (1999, p. 151). Nesse caso, a religião civil exerce uma forte função social integradora em uma sociedade de pluralidade étnica e religiosa.

O culto civil normalmente se associa à figura de mitos fundadores ou heróis nacionais. Nos Estados Unidos, alguns *founding fathers* são reverenciados como santos da República. Há exemplos do ritual de peregrinação com o objetivo primordial de preservação histórica e fortalecimento da identidade anglo-americana sobre a identidade mexicana. É o caso dos mártires da república texana – soldados americanos que morreram lutando contra o ditador Santa Anna no ano de 1836, na antiga missão religiosa do Álamo, nas proximidades de San Antonio, Texas.

A sociedade americana teve o poder de impor a identidade nacional anglo-americana

sobre a mexicana em 1905, quando o Álamo se transformou em um santuário cívico. “O nascimento do Texas é assim creditado a um ato de aparente martírio em massa no Álamo” (Oliver, 1996, p. 1). A peregrinação cívica ao Forte de Álamo pelos texanos reflete os valores quase sagrados de amor à pátria, à liberdade e aos direitos dos americanos ao lugar. “O Álamo histórico de 1836 representou uma distinção social entre a cultura anglo-saxônica e os hábitos latinos, fundamentada basicamente na etnicidade” (Oliver, 1996, p. 3).

A identidade do santuário cívico exprime-se pelos novos símbolos que se reportam aos americanos mártires; o estilo barroco espanhol da capela é adulterado, sua forma e função são modificadas. O espaço sagrado perde sua função religiosa ao se transformar em museu; a sacralidade está nos objetos anglo-americanos, e não mais nos de origem espanhola ou indígena. No século XX, “assistimos à forte modificação cultural do Álamo em favor dos anglo-americanos, distanciando-se da herança latina do Estado” (Oliver, 1996, p. 8).

O ritual da peregrinação cívica em torno de valores da nacionalidade americana adquire novo valor simbólico, nova função: a antiga e tradicional peregrinação ao santuário cívico com propósitos espirituais, refletindo os valores nacionais primordiais das Daughters of Republic of Texas – grupo de patriotas texanas que propugnaram a transformação da antiga missão espanhola em símbolo religioso e nacional –, vem

sendo substituída por uma peregrinação de consumidores.

A organização espacial em torno do Álamo foi planejada para atender aos turistas, implantando-se um complexo comercial estrategicamente localizado, em um contexto dominado demograficamente pelos latinos: o complexo comercial se integra à peregrinação cultural do turista. A paisagem criada é composta pelo monumento histórico do século XIX e pela nova zona de comércio. A paisagem cultural é assim redefinida, e seu significado é bastante complexo; à peregrinação cívica motivada por valores de luta, de sacrifício e de liberdade é agora acrescentada a necessidade do poder político de impor seu domínio no território conquistado.

A sacralização do Álamo histórico, no século XX, enaltece cultura anglo-americana metamorfoseada nos símbolos econômicos. Assim, os norte-americanos no Texas afirmam sua identidade e conservam os traços de uma autoridade de origem anglo-saxônica sobre a comunidade latina economicamente inferior. De acordo com a análise de Oliver (1996), essas diferenças são corporificadas pelos padrões de consumo dos anglo-americanos e dos latinos. A cultura do consumo no santuário cívico texano tem nova forma e função: motivar o fazer sacralidades no imaginário do consumidor.

Nos Estados Unidos, a religião civil é compatível com as demais religiões institucionalizadas, existindo até uma tolerância e convívio harmônico, o que não ocorreu nas sociedades que constituíam a ex-União

Soviética. Os líderes bolcheviques, na época de Stalin, foram reverenciados pelo povo como santos ou heróis da Revolução Russa. O culto à personalidade de Stalin é bastante esclarecedor do mito político em sociedades secularizadas pela imposição da ideologia marxista-leninista.

Nos estudos empíricos realizados por Da Mata (2000), a religião civil pretende assinalar uma transição qualitativa na história de um povo. Períodos marcados pela generalização da violência coletiva, como revoluções e guerras, relacionam-se intimamente com o surgimento e a dinâmica da religião civil. O ritual de canonização de heróis cívicos sacraliza determinadas formas espaciais que poderíamos rotular de quase sagradas. É oportuno lembrar os estudos já realizados. “[...] o sagrado está no centro de um sistema de práticas (positivas e negativas), isto é, funciona como regulador do agir social dos membros e como integrador da sociedade” (Martelli, 1995, p. 162).

A sacralização de normas, valores e ideias que simbolizam o novo regime político deve ser celebrada no espaço. A imagem do poder deve ser irradiada como verdade final na vida coletiva e individual. Uma estátua, um túmulo ou outras formas simbólicas espaciais devem ser construídas para transmitir valores às futuras gerações por meio de celebrações cívicas. Cria-se o tempo sacralizado por via da festa cívica, que ocorre em um espaço também sacralizado.

A Praça Vermelha e o mausoléu de Vladimir Lênin, em Moscou, desempenharam,

na época do Partido Comunista, da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), o papel de santuário civil da sociedade. O culto a Lênin e a peregrinação cívica bolchevista a seu túmulo são atividades que favorecem o encontro ou a aproximação do poder russo mítico no espaço e no tempo. O lugar do culto possui sacralidade; a vivência do fiel no espaço é um acontecimento solene, no qual se realiza a experiência religiosa. As práticas devocionais alimentam o fervor comum e constroem o imaginário coletivo e individual do crente. Os rituais cívicos nos levam a crer que existam semelhanças com as características do sagrado encontradas nas religiões universais, originadas em um profeta carismático. Com base no exemplo do estudo da forma simbólica espacial no mausoléu de Lênin, nós reencontramos a literatura das obséquias, das lamentações e das orações fúnebres que ligam os mitos políticos à imagem do martírio, profundamente ancorada na tradição da religião popular russa (Da Mata, 2000, pp. 195-6).

A ideologia seguida pelo marxismo-leninismo exerceu durante muito tempo a função política e da religião civil, favorecendo a integração social e a identidade comum a seus devotos. É oportuno ressaltar a imagem e os símbolos cívicos da nação e sua coexistência pacífica com o poder religioso. O exemplo ocorre, na maioria das vezes, quando o poder político e o religioso estão em comunhão no mesmo espaço social. A partir do final da década de 1980, em inúmeras sociedades, a religião passa a

ter o principal papel de força política, “adquire uma nova relevância social [...] nas sociedades forçadamente secularizadas pela imposição da ideologia marxista-leninista e tornadas declaradamente pós-comunistas” (Martelli, 1995, p. 9).

O estudo geográfico da relação espaço, política e sagrado permite repensar a importância da religião civil e a produção de espaços sacralizados. O contexto político possui outros exemplos: a formação de partidos políticos como o movimento *Solidarność* e a figura carismática e religiosa do homem público Lech Walesa conferem identidade de fé católica ao patriotismo polaco do país (Rosendahl, 1999a). Na Polônia, a religião católica, desde sempre bastante impregnada com a identidade nacional, volta a constituir um ponto de referência internacional para os grupos que almejam a renovação social e política nesse final de século. Na cidade-santuário da Virgem Negra de Jasna Góra, em Czestochowa, o culto civil à figura do herói nacional Lech Walesa se compara à veneração de um santo. Ele é considerado mártir da reivindicação de liberdade político-religiosa do povo.

Lech Walesa, fundador do partido *Solidarność*, pode ser considerado mártir carismático da reivindicação de liberdade político-religiosa do povo polonês. Seu poder carismático e religioso está associado a sua fé católica e sua devoção à Virgem Negra. A forma simbólica espacial religiosa – a Basílica de Jasna Góra – possui em sua arquitetura três andares; em cada andar, um espaço de-

nominado por nós de a) Museu dos Milagres; b) Museu Solidarność; e c) Museu Militar.

A forma simbólica espacial religiosa – a Basílica de Jasna Góra – tem funções espaciais distintas: (i) a Sala dos Milagres, com a exposição dos ex-votos entregues à igreja, tem função religiosa. Em Jasna Góra, o ritual de entrega de ex-votos data de 1430 (Pach et al., 1995). Os ex-votos estão guardados no museu, e não colocados nas paredes laterais da igreja, como na maioria dos santuários católicos. Isso ocorre em razão do alto valor econômico que têm: são joias, como anéis e colares, confeccionados em ouro, prata e pedras preciosas. Os ex-votos oriundos de combates militares estão associados a uma prática bastante antiga no santuário. (ii) O Museu Solidarność, função política relacionada ao partido; as medalhas, honrarias e títulos recebidos por Walesa durante a presidência do movimento político foram doados e estão em lugar de destaque nesse museu, junto com os ex-votos de presos políticos poloneses. A história das sucessivas batalhas na fortaleza de Jasna Góra, em defesa da fé católica contra os alemães e depois os russos, imprime nessa sala do santuário uma mescla de resistência da religião e do patriotismo polonês no espaço-tempo polaco. (iii) O Museu Militar pode ser visitado no terceiro andar. Durante o século XVII, a Virgem Negra de Jasna Góra foi declarada Rainha da Polônia; com isso, o arranjo espacial do santuário sofreu reorganizações para a criação da Sala dos Cavaleiros, onde são exibidas as bandeiras nacionais polacas

vitoriosas nas sucessivas batalhas da história dos poloneses. Nesse contexto, o sagrado favorece a comunhão do poder militar e do poder político no lugar. O ícone da Virgem representa a imagem religiosa da fé dos poloneses. Em realidade, nas sociedades onde é forte o poder religioso institucional, as igrejas, sinagogas ou mesquitas devem ser consideradas como lugares simbólicos religiosos e espaços do poder político.

Dupront, ao estudar a iconografia da arte cristã, alerta que as sacralidades dão ritmo, purificam e trazem a esperança ao tempo presente no espaço e lugares de culto.

A imagem constrói um imaginário de verdade [...] provoca a imaginação dos fiéis até lhes tornar sensível uma presença e fazer dessa presença realidade viva, portanto, verdadeira (1987, p. 105).

Em nossa pesquisa empírica, foi possível reconhecer o ícone da Virgem de Czeszochowa, em quadro pintado, na função religiosa de mãe e mediadora da relação do homem com o sagrado (Rosendahl, 1994, 1999a). Nesse contexto político, os fiéis reencontram no quadro com a pintura bizantina personalizado da Virgem a confirmação de um existir histórico-religioso. A imagem da Virgem Negra possui função religiosa e política em diferentes rituais no santuário: ora materializa o sagrado, ora fortalece o universo cívico. A intensidade

do valor sagrado e civil está fundamentada na entrega de ex-votos: são inúmeros corações, confeccionados em filigrana, de 5 cm² aproximadamente, que representam o amor à Virgem Negra, o simbolismo do amor à mãe religiosa e ao ídolo nacional de Rainha da Polônia. O ícone pertence ao imaginário coletivo religioso polonês e se torna, assim, símbolo do poder civil e da experiência do sagrado.

A essência do sagrado é vivida pelo crente com o sentimento de total dependência, respeito e confiança (Tessier, 1991; Wunenburg, 1996), e, no exemplo do santuário de Czestochowa, essa intensidade do fervor religioso se mescla ao fervor patriótico. O momento de silêncio e expectativa transcorre no tempo sagrado de apresentação do ícone da Virgem. A cerimônia de *descortinamento* do quadro bizantino com a pintura da Virgem Negra é realizada somente em horários prefixados. O ritual de abertura simboliza o encontro do devoto com o sagrado. A música tocada e cantada é uma canção infantil bastante popular da Polônia, impondo, assim, os valores patrióticos poloneses: a lembrança dos que morreram, civis e militares, em combates pela independência da Polônia em diferentes épocas, o movimento libertador do Solidarność e os ídolos poloneses santificados de Lech Walesa e Carol Wojtyla – Papa João Paulo II.

Se desejarmos buscar movimentos e heróis cívicos brasileiros para exemplificar o marco da religião civil no Brasil, teríamos de reconhecer o tempo histórico da passagem

da Monarquia para a República. A criação de um imaginário coletivo poderoso que persista por séculos suscita a presença de um ídolo-mártir. Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, preenche tais condições: sua imagem despertou aceitação, “foi traído e não traiu jamais as ideias da Inconfidência de Minas Gerais”. A certeza do martírio pela libertação da pátria e a conduta de perdoar os inimigos foram elementos usados na construção de um imaginário cívico mineiro e brasileiro. Durante a propaganda republicana, a imagem histórica de Tiradentes começa a ser elaborada como “o libertador”. A representação simbólica se expressa no monumento erguido em Ouro Preto pelos republicanos, em 1867. “Nada mais natural que em Ouro Preto tenha surgido como o lugar sacralizado da nossa religião civil” (Da Mata, 2000, p. 197).

A religião civil representa, na maioria das vezes, a religião do poder público no regime da sociedade. A ação do poder político se manifesta no espaço tal qual a materialização simbólica de sua própria autoridade. As formas simbólicas espaciais que registram esse poder podem ser construções de fortaleza, de palácios e outros. Podem representar a força de ideias e valores do grupo étnico – por exemplo, os monumentos, as estátuas e os bustos dos homens públicos identificados com tais valores.

Martelli (1995) argumenta que a religião civil representa uma instituição paralela de crenças, símbolos e cerimônias que consagram uma moral leiga. O culto a Tiradentes, identi-

ficado como patrono cívico da nação brasileira por seus devotos no final do século XIX, constitui o marco inicial das ideias e valores cívicos de liberdade e justiça social. Primeiramente, os positivistas propuseram o tempo civil sacralizado em 21 de abril (Paim, 1981). Nesse contexto, a maçonaria e o espiritismo influenciam a elite brasileira, o anarquismo se afirma no proletariado nacional e na área rural, o catolicismo popular habilita ermitãos e beatos carismáticos a defenderem uma religião sem o clero e a Igreja Eclesiástica, ou seja, um patriotismo não católico. Condições do poder político na dinâmica dos territórios.

No Brasil, o rito cívico está associado a regimes autoritários, tanto no Estado Novo (1937-45) como no regime militar (1964-85). Lugares sacralizados são cultuados somente em tempos de reorganização social e política do Brasil. O país conheceu o nacionalismo comunista após a Segunda Guerra Mundial, o patriotismo dos militares de 1960, a campanha das Diretas-Já (1983-4) e o ideário de democracia e justiça social no espaço místico-político organizado pelos *caras-pintadas* (1992). Trata-se, sem dúvida, de uma herança muito presente do poder político imanente ao povo brasileiro de sacralizar lugares públicos políticos, tais como Igreja da Candelária, Avenida Rio Branco e Praça da Cinelândia, uma das praças mais populares do Rio de Janeiro. Essas formas espaciais são símbolos na escala nacional do poder cívico brasileiro.

O sentimento religioso do homem e seus comportamentos foram interpretados por Durkheim (1968), Dupront (1987), Tessier (1991), Eliade (1991), Weber (1964), Da Mata (2000) e muitos outros. O sagrado se refere à alquimia que a sociedade tem de realizar para conservar os sentimentos coletivos em intervalos regulares, reforçando sua unidade e identidade.

Em Moscovici (1988), o sagrado adquire um período de flutuação. O autor se refere às mudanças ocorridas na sociedade no final dos anos 1970, forçadamente secularizada pela imposição da ideologia marxista-leninista, e ao recrudescimento religioso surgido na década de 1980. A religião volta a constituir papel relevante no espaço. Partidos políticos e valores religiosos alimentam grupos étnico-sociais; alguns assumem identificação, notadamente nas sociedades declaradas pós-comunistas. Em outras sociedades, a dimensão cívica envolve o sagrado e alimenta reivindicações étnico-religiosas como as dos islâmicos, palestinos, judeus, sérvios, croatas, armênios, numa variedade cultural.

A religião é, na realidade, a experiência de forças coletivas e, como tal, evolui e se transforma. A religião civil representa um conjunto de crenças, símbolos e cerimônias relativos à nação (Martelli, 1995; Da Mata, 2000). Pode ocorrer em sociedades de pluralidade religiosa, como a religião civil americana, e em sociedades de predominância

majoritária de um credo, como os católicos na Polônia. E, finalmente, em sociedades secularizadas, como a Rússia no tempo da ideologia marxista-leninista.

Recordando o pensamento de Moscovici (1988) de que a sociedade é “uma máquina de fazer deuses”, pode-se afirmar que o sagrado estará destinado a sobreviver nas sociedades futuras. Estamos, assim, diante de diferentes empreendimentos religiosos no espaço: a política de criação, fragmentação e remembramento de paróquias e a magnitude da dimensão espacial cívica da religião. A vida religiosa exige um lugar sagrado. O ato ritual de sacralização do espaço é uma investidura necessária à religião civil. Enfim, o espaço é indispensável à existência da vida sacral coletiva. Rosendahl (1999a) sugere que o espaço sagrado é o fundamento da vida religiosa cívica ou sacral. A natureza religiosa se manifesta ora na experiência do desencanto do sagrado, ora na vivência de seu despertar. Em ambas, o sagrado envolve rearranjos espaciais que favorecem futuros estudos pelos geógrafos.

REFERÊNCIAS

- BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. *Religions et territoires*. Paris: L'Harmattan, 1999. 290 p.
- CLAVAL, P. *A geografia cultural*. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.
- DA MATA, S. R. “Passado e presente da religião civil”. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 16, n. 23, jul. 2000, pp. 180-204.

- DUPRONT, A. *Du sacré: croisades et pèlerinages, images et langages*. Paris: Gallimard, 1987.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5 ed. Paris: PUF, 1968.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ÉLINEAU, D. “Organisations territoriales des églises”. In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L’Harmattan, 1999, pp. 107-24.
- HATZFELD, H. *As raízes da religião: tradição, ritual e valores*. Lisboa: Crença e Razão, [19-].
- MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MOSCOVICI, S. *La machine à faire des Dieux*. Paris: Fayard, 1988.
- OLIVER, M. “Historical preservation and identity: the Alamo and the production of a consumer landscape”. *Antipode*, v. 28, n. 1, 1996, pp. 1-23.
- PAIM, A. *O apostolado positivista e a República*. Brasília: Editora EdUNB, 1981.
- PACH, J. et al. *Jasna Góra: sanctuarie de la mère de Dieu*. Narni-Terni, Itália: Plurigraf, 1995.
- 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. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994a.
- . “O sagrado e o espaço”. In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

- . *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999a.
- . “O sagrado e o profano”. In — e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999b, pp. 9-39.
- . “Espaço, política e religião”. In — e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia cultural: uma antologia*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, v. 2, pp. 147-61.
- 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.
- SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 259 p.
- TESSIER, R. *Le sacré*. Paris: Cerf et Fides, 1991.
- 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.
- WEBER, M. “Sociologia de la comunidade religiosa”. *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1964.
- WUNENBURGER, J.-J. *Le sacré*. 3 ed. Paris: PUF, 1996.