

# GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: UMA PROPOSIÇÃO TEMÁTICA<sup>1</sup>

Zeny Rosendahl\*

## **RESUMO:**

A pesquisa se insere na Geografia da Religião, aborda teoricamente o papel do sagrado e do profano, na organização espacial do lugar.

A questão central é desvendar a organização espacial do lugar sagrado, reconhecendo a relação da gênese e a dinâmica do espaço sagrado e sua recriação pela pulsação rítmica e sistemática que ocorre a cada tempo sagrado.

## **PALAVRAS-CHAVE:**

Peregrino, espaço sagrado, espaço profano, hierópolis.

## **ABSTRACT:**

This research inserts itself in Geography of the Religion. To make it, we theoretically reconstructed the role of the sacred and profane in the spatial organization of the place.

The central question is to disclose the Geography of the sacred place, recognizing the relation of genesis and dynamics of sacred space and its re-creation by the rhythmic and systematic pulsation which occurs at each sacred time.

## **KEY WORDS:**

Pilgrim, sacred space, profane space, hieropolis.

## **Apresentação**

As complexas ligações da religião com as outras dimensões da vida nas diferentes sociedades tornam tarefa difícil especificar que aspectos da religião são de interesse para os geógrafos.

Deseja-se apresentar um conjunto de temas que, em si, constituem parte do temário da geografia humana, introduzindo-os explicitamente na geografia da religião. O temário pro-

posto tem por finalidade estimular estudos sistemáticos e comparativos entre as diversas religiões e suas respectivas dimensões espaciais, visando tanto encontrar analogias como formular princípios que, de um lado, unam a diversidade religiosa no espaço e, de outro, definam caminhos e práticas espaciais distintas. O exame dos temas selecionados pode ser objeto de preocupação para aqueles que se dedicam ao estudo de uma mesma religião em suas complexas dimensões espaciais.

---

\* Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura – NEPEC,  
Departamento de Geografia – UERJ

O temário selecionado é constituído pelos seguintes temas:

fé, espaço e tempo; difusão e área de abrangência;

centros de convergência e irradiação; religião, território e territorialidade; e espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

É conveniente ressaltar que os temas em questão não são mutuamente excludentes entre si, ao contrário, interpenetram-se. Assim, à guisa de exemplificação, um centro de convergência religiosa está inserido no espaço de abrangência de uma determinada fé; o circuito de uma procissão no interior de um centro de peregrinação, por sua vez, pode ser visto como parte da vivência do espaço sagrado.

É importante ressaltar ainda que o temário aqui apresentado não esgota as possibilidades de se colocar em evidência outros temas. Mas isto é uma questão inesgotável: o que importa agora é iniciar esse caminho.

### **1. Fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência**

Pode-se dizer, de modo geral, que a experiência da fé nos classifica como crentes e descrentes. A fé identifica o crente em um sistema religioso e o investe de poderes que só ele adquire em sua experiência religiosa. A fé, no contexto judaico-cristão, leva a que tudo seja possível para Deus e também para o homem.

*“Se o homem não duvidar e acreditar que aquilo que diz se realizará, isto realizar-se-á. É por isso que vos digo: Tudo o que pedirdes rezando ser-vos-á concedido”* (SÃO MARCOS, XI, 22-24).

Neste contexto, a fé significa liberdade, uma liberdade que permite ao homem participar ontologicamente da existência de Deus, uma liberdade que encontra sua validade e seu apoio em Deus. Mas os mistérios da fé interessam à

experiência religiosa, à teologia e ultrapassam nosso estudo. A perspectiva que interessa aos geógrafos está na análise da experiência da fé no tempo e no espaço em que ela ocorre.

Os geógrafos JACKSON e HUDMAN examinaram as principais crenças religiosas, analisando suas origens, sua difusão e os sistemas de crenças que afetam a interação homem-ambiente (1990: 365-411).

A religião muçulmana é uma das três grandes religiões universais, juntamente com o budismo e o cristianismo. O islamismo, contudo, é menos difundido que o cristianismo, que se espalhou por todos os continentes.

O cristianismo é a religião que reconhece Jesus Cristo como seu fundador: todas as variedades de cristianismo reconhecem a sua autoridade. A mensagem de Cristo teve sua maior difusão auxiliada pelo Império Romano. O cristianismo foi adotado como religião do Estado pelo imperador romano Constantino, convertido no ano de 337. A partir de Roma, espalhou-se ao longo das rotas de comércio do mundo romano. A difusão do cristianismo por meio do império romano é um exemplo de difusão hierárquica. O movimento dos primeiros missionários cristãos para as grandes cidades e centros do império romano foi seguido por conversões e difusão para áreas vizinhas.

Essa difusão proporcionou não só a estabilidade política por meio da comunicação, favorecida pelo uso de uma língua comum (o grego falado pelos povos na parte oriental do império e o latim nas demais áreas), mas também pela proteção das rotas de comércio e de suas estradas. A Igreja Cristã foi se tornando cada vez mais privilegiada e de forte domínio cultural nas áreas convertidas. A difusão do cristianismo verificou-se, também, a partir da expansão européia iniciada no século XV.

A difusão espacial das religiões é particularmente importante para a geografia e SOPHER analisou as formas com que a disseminação da mensagem de fé pode ocorrer. Ele

propõe que, partindo de seus lugares de origem, as religiões difundiram a sua mensagem por meio da conversão de novos adeptos<sup>2</sup>.

A difusão da fé torna-se particularmente importante para a geografia ao se refletir sobre a ação missionária de expansão de idéias e de condicionamentos simbólicos, algumas vezes resolvida por trocas dramáticas no processo de aculturação. A migração natural de pessoas, que transmitem sua cultura, e a migração de sistemas religiosos resultam em adaptações ou integrações de religiões a um determinado ambiente estranho, que pode alcançar um equilíbrio ou desenvolver mecanismos de conquista, como veremos mais à frente, ao analisar Religião, Território e Territorialidade.

Algumas questões sobre a difusão e a área de abrangência de uma dada fé podem ser agora colocadas. Qual é a área de abrangência de religiões como as diversas denominações pentecostais e cultos afro-brasileiros? Como e quando se deu a difusão espacial dessas religiões? Quais foram os agentes da difusão? Que barreiras impediram uma maior difusão?

## **2. Os centros de convergência e irradiações**

A peregrinação aos lugares sagrados vem sendo abordada com relativa frequência entre os geógrafos, constituindo-se em mais uma via para o estudo geográfico das religiões. Trata-se de uma demonstração de fé que adquire nítida espacialidade, pois envolve o deslocamento de um lugar a outro, deslocamento esse que, em muitos casos, é marcado por uma periodicidade regular. Envolve, assim, espaço e tempo fixos; os lugares sagrados; e fluxos (a peregrinação). As peregrinações constituem um fenômeno notável, comum à maioria das religiões, inserindo-se assim em diferentes contextos culturais.

No catolicismo, as cidades de Roma e Lourdes representam os dois maiores centros de convergência de peregrinos no mundo; Meca, por sua vez, é a principal cidade de peregrinação is-

lâmica, enquanto Benares é o centro sagrado dos hindus. Mandala é o centro de convergência budista, enquanto Lhasa é o lugar sagrado do lamaísmo, e Kyoto, para os adeptos do xintoísmo.

A peregrinação anual a Meca, iniciada no século VII e que continua até nossos dias, é um dos mais notáveis movimentos de população no Oriente Médio. Sua influência se estende às áreas de fé islâmica, recebendo uma das maiores concentrações de visitantes do mundo. Pelos estudos desenvolvidos por KING (1972: 62-71), SOPHER (1981: 120), JACKSON e HUDMAN (1990: 389), os Pilares do Islamismo são para todos os crentes sadios do sexo masculino, cinco manifestações de fé, a saber: a profissão de fé – Shahada; o culto – Salat; os atos de caridade – Zakat; a peregrinação – Hajj; e o jejum – Saum.

A prática de peregrinações a lugares sagrados para benefício espiritual e para prestar homenagem é comum também no budismo, apesar de não ter sido defendida pelo próprio Gautama Buda. O surgimento da peregrinação Shikoku ocorreu após a morte de Buda no século VI, provavelmente iniciada por seus seguidores, na busca de lugares onde acreditavam encontrar as cinzas de Buda, que foram espalhadas pelo território indiano. O geógrafo TANAKA (1981: 240-50) analisou os significados simbólicos no itinerário dos peregrinos e da topografia sagrada das “unidades rituais” espaço-temporais que se repetem em cada uma das 88 estações do caminho de peregrinação, ao redor da ilha Shikoku. A característica singular da peregrinação Shikoku é sua estrutura espacial. Devido à natureza mutável da peregrinação, afirmações e conclusões podem ser apropriadas apenas para o período particular examinado. Isto se dá pelo caráter inerentemente dinâmico da peregrinação: os locais de peregrinação surgem, declinam e, às vezes, se propagam. TANAKA explora essa natureza dinâmica da peregrinação Shikoku, peregrinação budista popular no Japão, exemplificando os lugares de peregrinação e como eles se esta-

belecem. TANAKA analisa a peregrinação circular como sistema espacial-simbólico, considerando os vários ajustamentos espaciais que se verificam dentro da peregrinação.

A análise da peregrinação budista na Birmânia, empreendida por LUBEIGT (1987: 68-71) nos anos de 1978 e 1980, permitiu compreender a economia do espaço sagrado de Samataung, medir a espacialidade de sua atração espiritual a partir da investigação do registro de chegada dos peregrinos e de suas doações oferecidas como presentes.

A peregrinação cristã, que data do século V, também é conhecida como romaria, pelo fato de consistir inicialmente na ida de devotos de suas localidades para Roma. Acredita-se que a graça divina é especialmente poderosa nos lugares visitados por Jesus Cristo, pelos santos ou pela Virgem Maria, lugares nos quais eles apareceram em visões ou onde estão guardadas as suas relíquias. Os principais centros de peregrinação incluem Jerusalém, Roma, Lourdes e centenas de outros centros de convergência religiosa cristã espalhados pelo mundo. Existem santuários de nível internacional, nacional, regional e local.

O interesse em estudar as peregrinações aos santuários católicos vem crescendo entre os geógrafos. RINSCHÉDE (1985: 195-257) analisou as transformações espaciais ocorridas na localidade de Lourdes, França, em consequência das peregrinações para aquele centro espiritual francês. O referido geógrafo reconhece uma organização espacial altamente formal. Os limites da área de abrangência são fornecidos pelo comportamento dos peregrinos: pelos lugares sagrados e pela localização característica dentro deles; pelas atividades auxiliares, associadas aos peregrinos ao redor do local; pelas funções, como alojamento para doentes e turistas; e pela venda de artigos religiosos relacionados aos peregrinos. RINSCHÉDE, ao comparar o santuário de Lourdes com outros santuários católicos, relaciona diversas características co-

muns, como a forma periódica das peregrinações, a estrutura comercial altamente dependente dos romeiros, a oferta de bens de serviços, bem como a alta taxa de visitantes ao lugar.

Em alguns países, a peregrinação católica pode oferecer o aspecto turístico associado ao religioso, como as peregrinações a Lourdes, na França, e Roma, na Itália. Entretanto, deve-se reconhecer que, no Brasil, a peregrinação guarda, na quase unanimidade dos casos, uma característica evidentemente religiosa, assumindo o sentido de sacrifício.

Os locais sagrados no Brasil variam em tamanho e importância, incluindo desde um pequeno crucifixo à beira da estrada até santuários requintados, como a Basílica de Nossa Senhora Aparecida, estrategicamente construída no eixo Rio-São Paulo, ligando as duas mais importantes cidades brasileiras.

Apenas poucos geógrafos brasileiros se aventuraram no estudo das peregrinações em nosso território. Os centros de convergência religiosa de Bom Jesus, em Iguape, Pirapora do Bom Jesus e Bom Jesus dos Perdões, situados no Estado de São Paulo, foram examinados por FRANÇA (1972), em um estudo religioso-geográfico. Sua preocupação estava voltada para as cidades de função religiosa, iniciando dessa forma no Brasil o estudo do impacto da religião sobre a paisagem.

Na tentativa de relacionar religião e ambiente por meio do estudo da organização espacial dos centros de peregrinação do interior do Brasil, ROSENDAHL (1993: 39-41) analisou Muquém, no Estado de Goiás, e Santa Cruz dos Milagres, no Estado do Piauí. São centros rurais de convergência religiosa, predominantemente do catolicismo popular, nos quais o fenômeno religioso recria o espaço sagrado por ocasião da peregrinação.

Como explicar que uma localidade de 200 habitantes receba em uma festa religiosa a presença de 60 mil pessoas, conforme ocorre em Muquém? Que transformações espaciais são advindas dessa romaria? Como continuar a

ignorar a força do sagrado criando e recriando espaços a cada tempo sagrado? Muitas outras questões emergem. Qual a gênese de um dado centro de peregrinações? Qual o alcance espacial, isto é, área de influência, de um centro de peregrinação? Qual a sua estrutura interna nos momentos de máxima peregrinação e nos dias comuns? Quais as relações entre peregrinação e as atividades de mercado?

Para melhor compreensão do fenômeno da peregrinação tornam-se necessários estudos adicionais de como esse fenômeno se relaciona com os outros fenômenos culturais. Como o político e o religioso interagem, determinando comportamentos à comunidade? Como movimentos político-religiosos fazem surgir o consenso sobre determinados lugares? Religião e política estariam associadas? Como, então, não analisar as relações de poder?

### 3. Religião, território e territorialidade

A religião será examinada no contexto geográfico, relacionando à apropriação de determinados segmentos do espaço. Conforme abordou CORRÊA (1993: 1-2), a apropriação de um lado *“associa-se ao controle de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento do espaço (...), a apropriação pode assumir uma dimensão afetiva, derivada das práticas espacializadas realizadas por parte de grupos distintos, definidos segundo renda, raça, religião, sexo, idade ou outros atributos”*

É nessa poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre territórios que a religião se estrutura enquanto instituição. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas, desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território.

Os geógrafos focalizaram padrões espaciais que refletem as expressões materiais e simbólicas de grupos religiosos em sua territorialidade, nos diferentes contextos sociais.

Ao tratar as religiões como fenômeno cultural, SOPHER<sup>3</sup> as classificou em dois grandes grupos: religiões étnicas e religiões universalizantes. As primeiras são associadas a um grupo específico de pessoas e, geralmente, estão ligadas a um lugar específico. As religiões universalizantes estão associadas à crença de que sua mensagem e sua doutrina tratam da vida e das relações com Deus ou deuses de maneira apropriada para todas as pessoas. As religiões universalizantes, ao contrário das étnicas, romperam seus laços com o lugar específico de origem e disseminaram sua mensagem. O cristianismo, o islamismo e o budismo, a partir de seus lugares de origem, difundiram-se amplamente pelo resto do mundo.

Uma organização complexa como a Igreja Católica Romana desenvolveu exemplos notáveis do uso da territorialidade em diferentes espaços, durante o longo tempo de sua história. A Igreja Católica articula-se em um sistema territorial hierárquico e burocrático, talvez como a mais antiga e duradoura das organizações.

Os geógrafos SOPHER (1961) e SACK (1986) realizaram pesquisas sobre a rede de administração e de serviços religiosos na estrutura espacial da Igreja Católica Romana. No estudo de SACK, a Igreja reconhece e controla muitos tipos de territórios, porém ela engloba dois amplos tipos: o primeiro refere-se aos lugares sagrados e edifícios da Igreja; o segundo inclui a sua própria estrutura administrativa. A Igreja Católica Romana divide seu domínio em hierarquias territoriais de paróquias, dioceses e arquidioceses. Cada um desses territórios é chefiado por um funcionário da Igreja, cujo posto na administração geral corresponde ao posto na hierarquia. Os sacerdotes têm jurisdição sobre a paróquia, os bispos sobre as dioceses, os arcebispos sobre as arquidioceses e o Papa, em Roma, sobre todos os níveis hierárquicos.

No estudo elaborado por SOPHER (1961), a Igreja Católica é responsável por organizar comunidades de católicos-romanos, objetivando

ensinar a fé e fornecer serviços rituais. SOPHER também reconhece na organização da Igreja Católica dois tipos de territórios: episcopais e lugares sagrados. A organização interna da Igreja assinala uma organização religiosa, porém a religião não é o único interesse. Ela é também uma instituição política e econômica. Esses dois papéis afetam as funções religiosas dentro dos territórios católicos e, em alguns casos, são geradores de conflitos. São inúmeros os exemplos do uso do poder e do prestígio dos governos para sustentar sistemas religiosos. Talvez, o exemplo de maior significância geográfica tenha sido o estabelecimento do cristianismo como religião oficial do Império Romano. O cristianismo, como religião do Estado adotada pelo Império Romano, não apenas deu aos líderes da Igreja *status* oficial, fortalecendo a burocratização da Igreja, mas também colocou numerosas unidades territoriais em suas mãos. Pelas pesquisas realizadas por SACK, as dioceses durante o Império Romano eram territórios de propósitos múltiplos, a religião representando uma de suas funções. Além disso, em meados do século IV ao fim do século VI, os limites geográficos da Igreja eram os limites práticos do Império (SACK, 1986: 95), o que é visivelmente observado pelo mapa das dioceses católicas na época do Império Romano.

Na Idade Média, a paróquia frequentemente representava uma unidade político-administrativa e econômica, além da função religiosa. Líderes seculares controlavam as nomeações dos sacerdotes e os rendimentos da propriedade. Os senhores ricos fundavam igrejas e davam propriedades para seu sustento e, como retorno, queriam assegurar o controle sobre elas (SACK, 1986: 93). Mesmo assim, a Igreja tornou-se um importante Estado, politicamente soberano.

A diocese, como unidade essencial na hierarquia territorial, sobrevive ainda hoje na Igreja Católica. A história da territorialidade dentro da Igreja não é muito simples e pelos estudos dos geógrafos SACK (1986), JACKSON

e HUDMAN (1990: 361-411), a união da teoria organizacional e a territorialidade sugerem alguns efeitos territoriais gerais. Para eles, a territorialidade esteve lado a lado com o desenvolvimento da organização e hierarquia da Igreja. Quando a última aumentou, a primeira também se ampliou, a teoria sendo aplicada inversamente.

Ressaltamos que um dado lugar pode ser usado como um território em um tempo e num outro não mais. SOPHER, em um estudo micro-geográfico da religião, fornece modelos geográficos de interação entre sistemas religiosos. Abordam o comportamento estratégico adotado por minorias religiosas dentro de domínios religiosos maiores e a mistura de comunidades religiosas em áreas de transições (SOPHER, 1961: 94).

A territorialidade desses sistemas religiosos pode advir de três tipos comportamentais:

- por coexistência pacífica,
- por instabilidade e competição, e
- por intolerância e exclusão.

Ao se considerar esses tipos, deve-se ressaltar que o comportamento evidenciado não é necessariamente uma consequência dos conceitos religiosos. Algumas vezes, é produto de longa experiência histórica que subsiste na tradição das comunidades envolvidas, mesmo quando a fé e a prática religiosa estejam diminuindo (SOPHER, 1961: 94).

A interação, caracterizada como coexistência pacífica, representa um equilíbrio, acompanhado por sentimentos mútuos de respeito, indiferença ou de antipatia. Sistemas religiosos étnicos simples e muitos sistemas elaborados, apesar de estarem ligados intimamente, não mostram preocupação com as crenças e as práticas de outros sistemas. A disposição de tolerância religiosa que permeia alguns territórios permite que as pessoas tenham filiação religiosa pluralista, como cerimônias em templos de diferentes sistemas religiosos. A tolerância religiosa permite o sincretismo razoavelmente uniforme por meio de todo o território cultural. Pode ocorrer, contudo, em certas co-

munidades fanaticamente exclusivistas em questões religiosas, uma coexistência relativamente pacífica, levando a uma tendência auto-segregadora pela antipatia mútua entre elas. Como exemplo, cita-se os católicos e os protestantes na Irlanda do Norte, onde a separação é especialmente marcada nos distritos das classes trabalhadoras de Belfast, que tendem a ser exclusivamente protestantes ou exclusivamente católicas (SOPHER, 1961: 97).

Em oposição à auto-segregação de comunidades religiosas, a tolerância pode demonstrar uma pluralidade harmoniosa sob os auspícios do Estado secular. São subsistemas denominacionais, comuns na vida dos Estados Unidos, em que cada subsistema possui um papel institucionalizado, socialmente aceito e reconhecido pelos outros subsistemas.

O segundo tipo de interação entre sistemas religiosos é a competição e a instabilidade, no qual um dos sistemas é caracterizado pela instabilidade. A conversão por contato e a atividade missionária estão fortemente associadas a esse tipo de interação. Movimentos missionários surgem esporadicamente entre segmentos de uma sociedade simples, estabelecendo um primeiro contato entre um sistema universalizante e a religião étnica fracamente organizada.

A organização e o esforço desempenhado pelos movimentos missionários tendem a criar um padrão de conversão escasso, em torno de conceituações centrais. Em um estágio avançado de interação, os primeiros centros de difusão teriam sido absorvidos, e o padrão de conversão à religião universalizante em recuo, gerando uma área de resistência.

A intolerância religiosa é o terceiro tipo de interação entre sistemas religiosos proposto por SOPHER. O comportamento exclusivista das religiões antigas, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, reivindicando a posse única da verdade religiosa, tem algumas vezes provocado reação hostil entre os adeptos dos sistemas religiosos orientais. O uso da pressão política para destruir outros sistemas religiosos

deu-se por meio da conquista e da extensão de controles políticos, que induziam à conversão por meio de uma variedade de pressões (SOPHER, 1961: 103).

Ódios religiosos históricos continuam a atormentar o homem nesse século. Apesar de a distinção religiosa ser apenas um elemento de diferenciação cultural é, em alguns casos, a raiz de conflitos dentro de Estados que buscam uma identidade nacional, com base em outras características culturais homogêneas.

Entre os estudos religioso-geográficos realizados no Brasil, destaca-se a contribuição de MACHADO (1992) à compreensão do fenômeno do pentecostalismo, ao estabelecer a relação entre religião, território e territorialidade. Segundo a referida autora, de modo diferente da Igreja Católica, no pentecostalismo a territorialidade é informal e fugaz, não se limitando a uma estrutura territorial formal e perene, expressa pelas paróquias e dioceses católicas que são espacialmente delimitadas e permanentes.

É necessária uma geografia missionária católica e protestante para termos uma avaliação do papel do cristianismo como divulgador de uma cultura ocidental. Como podemos geograficamente compreender as missões jesuítas no sul do Brasil e a teocracia estabelecida para conversão da população indígena do Paraguai no século XVIII? Como compreender os conflitos étnico-religiosos entre os sérvios, croatas e muçulmanos no território iugoslavo, em 1993? Como interpretar as relações político-religiosas, do início do século XXI, no Afeganistão?

As relações entre sistemas religiosos e organização política do espaço constituem uma significativa temática de investigação na geografia das religiões.

#### **4. Espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo**

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos, as formas e os objetos de culto



são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Todo o lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. Ele não apenas encoraja a devoção como a exige, não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional do devoto.

No estudo elaborado por TUAN (1989: 44), o sagrado é tudo que se destaca do lugar comum e da rotina. Naturalmente, nem tudo que é excluído espacialmente é espaço sagrado e nem toda interrupção da rotina é uma hierofania. A palavra sagrado significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força. Sagrado, por si só, é um conceito religioso. Espaços sagrados são espaços qualitativamente fortes onde o sagrado se manifestou. E para o homem religioso essa manifestação pode estar contida em um objeto, em uma pessoa, em inúmeros lugares. Para o homem religioso, a natureza não é exclusivamente natural, está sempre carregada de um valor sagrado.

Podem ser distinguidos e delimitados vários tipos de espaços sagrados. Desde o espaço vivido pelos grupos aborígenes, coletores da Austrália Central, ao ritualizarem seu espaço de vida por mitos-ancestrais, até a presença de catedrais e locais de peregrinações designados espaços sagrados nas sociedades tecnologicamente mais adiantadas.

A idéia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente suporta as infelicidades da vida, como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas que aquelas que seus sentidos revelam. O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver em um mundo sagrado, de mover-se em um espaço sagrado. O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce

e se consolida. Apesar da onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que essa diferenciação é mais nítida.

*“A presença do santuário significa uma modificação sensível na percepção do espaço, dando fim, inicialmente, a um estado de relativa indeterminação. Este espaço é doravante organizado, repartido e a fronteira entre o sagrado e o profano é nitidamente traçada”* (CLAVAL, 1992: 100).

Hásantuários de maior atração que outros. Jerusalém é reconhecida como espaço sagrado que atrai adeptos de mais de um credo religioso; Roma abriga a capital administrativa do catolicismo, enquanto Meca é o mais famoso centro do islamismo. São espaços sagrados vivenciados por maior número de devotos. Em seguida vêm centros de peregrinação da importância de Lourdes, na França; de Fátima, em Portugal; Assis, na Itália; Saint' Anne du Beau-pré, no Canadá; Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo; entre outros, e centenas de santuários espalhados pelo interior do Brasil e outros países. Ressalva-se que qualquer que seja a localização do espaço sagrado, a população, atraída em busca de satisfação espiritual e material, apresenta características singulares e repetitivas em seu comportamento.

Os geógrafos da religião propugnam o estudo do espaço por meio da análise do sagrado, desvendando sua ligação com a paisagem e com a linguagem codificada pelo devoto em sua vivência no espaço. CLAVAL chama a atenção da *“ontologia espacial que a fenomenologia religiosa nos faz compreender, nos dá a chave da geografia do sagrado, da sua permanência ou da sua transitividade, do calendário que a caracteriza e dos rituais que permitem reatar com a pureza das origens, ou com todo*



*outro momento privilegiado onde o ser não sofria limitações que ocorrem hoje” (CLAVAL, 1992: 126).*

O caminho da pesquisa está delineado e os questionamentos são numerosos. Que grupos sociais detonam o fenômeno religioso no espaço sagrado? Quais são os elementos fundamentais responsáveis pelas transformações no espaço sagrado? Quais as interdependências e as relações funcionais entre o espaço sagrado e espaço profano?

Algumas das possíveis indagações foram respondidas pelos geógrafos ao considerarem as práticas religiosas que se realizam em tempos e lugares simbólicos.

Abrem-se possibilidades de pesquisa em várias frentes. Como compreender os processos por meio dos quais objetos específicos, paisagens e construções são investidos de significado religioso? Como e porquê alguns objetos ambientais e características das paisagens são atraídos por ricos sistemas religiosos, enquanto outros não o são? Como o religioso se expressa e se transmite no espaço sagrado?

A geografia permite reflexões de novos caminhos de estudos comparativos entre sociedades com diferentes tradições espirituais e ideológicas. Como pensar na meditação zen budista em uma megalópole? Como entender a permanência de ritos milenares praticados pelas comunidades religiosas nos dias de hoje? Que processos sócio-culturais os geógrafos estão negligenciando em estudos religioso-geográficos?

Estudos comparativos da atividade religiosa com outras práticas culturais realizadas por grupos sociais foram bem pouco explorados entre os geógrafos. O simbolismo dado à prática do jogo e à atividade religiosa na sociedade foi abordado por ISAAC (1960: 14). Em seu estudo comparativo, ele atribui ao jogo, em razão do que representa, uma atividade distinta das outras por expressar liberdade e necessidade física. O jogo marca o afastamento da vida comum para um mundo que tem suas próprias regras. O culto religioso, como o jogo, está fora

da esfera de ação humana intencional e requer o seu próprio espaço designado. Quer seja arena, tabuleiro de jogo, palco, salão e outras formas, serão todas áreas de jogos; portanto, espaços cercados, delimitados e consagrados. Pelo proposto por ISAAC, a atividade religiosa e o jogo representam uma necessidade humana básica que opera em liberdade relativa em relação ao ambiente, transformando-o de acordo com suas próprias leis.

Os padrões de transformações impostas pelas atividades religiosas, sua maior ou menor impressão no espaço, estão fortemente relacionados com os aspectos culturais da comunidade, de tal modo que o espaço pode ser percebido de acordo com os valores simbólicos ali representados. Tudo é potencialmente sagrado, mas apenas em alguns lugares escolhidos o potencial é realizado. A manifestação de poder do sagrado em determinados lugares o diferencia dos demais lugares. O poder do sagrado pode ser atraente, tornando o lugar um centro convergente de crentes, ou pode ser apavorante e repelente, tornando o lugar tabu, considerado maldito.

A definição de um lugar como sagrado reflete a percepção do grupo envolvido e, uma vez que a percepção varia de grupo para grupo, dificilmente se pode generalizar sobre os princípios de lugar sagrado. Os povos têm atribuído sacralidade a diferentes objetos, como árvores sagradas, pedras, grutas com poderes milagrosos, uma fonte que cura, um túmulo em volta do qual ocorrem milagres, no Monte das Oliveiras e inúmeros outros lugares. A fidelidade religiosa demonstrada nos faz acreditar na existência de uma topografia sagrada. Lugares santos indianos são encontrados em nascentes de rios e em suas confluências, como se verifica no rio Ganges. Para os budistas, a preferência ocorre geralmente nas montanhas do Tibet e no Ceilão. Os cristãos elegem igualmente as montanhas e as grutas, e isto está demonstrado nas inúmeras igrejas construídas nos inúmeros locais em que a evangelização católica teve êxito.

A transferência da santidade de um lugar foi tema de investigação de SOPHER (1961: 51) ao analisar a colonização espanhola na América. Os missionários destruíram os templos pré-cristãos, mas se preocuparam em consagrar os locais, construindo igrejas católicas no mesmo lugar. A cidade mexicana de Cholula possui a maior parte de suas igrejas construídas sobre colinas, que tinham sustentado os templos astecas. A santidade do lugar sobrevive à mudança de religião, assim permanecendo como sinal de fé de ambas as religiões. Da mesma forma, no período inicial da difusão do islamismo, algumas igrejas e templos da religião do profeta Zoroastro foram convertidos em mesquitas. Quando um sistema religioso não substitui por completo o outro sistema, ambos podem compartilhar a santidade de um mesmo lugar. Na Índia e no Oriente Médio, o mesmo lugar sagrado vem sendo venerado por duas ou mais comunidades religiosas diferentes.

A visita aos lugares sagrados, especialmente no cristianismo, está associada à prática de peregrinação. Na religião mórmon, porém, que não inclui em suas doutrinas a prática da peregrinação, os fiéis realizam uma convergência anual à Praça do Templo em Salt Lake City.

Milhares de mórmons e não-mórmons visitam a praça, pelo simbolismo enquanto centro sagrado dos mórmons (JACKSON e HUDMAN, 1991: 401).

Algumas vezes, o lugar sagrado pode possuir divisões hierarquizadas. Assim, SACK (1986: 93-5) analisou a territorialidade dos lugares sagrados nas igrejas católicas, atribuindo graus variáveis de santidade. Apesar das variadas formas de construção, todas contêm lugares similares, classificados de acordo com a sacralidade proposta por SACK. Primeiramente, o altar como o lugar mais sagrado; em seguida, o lugar destinado ao coro; e, em terceiro, o lugar ocupado pela comunidade de leigos. Para SACK, nesse caso existe uma relação entre a posição hierárquica e acessibilidade geográfica. Durante as cerimônias realizadas dentro da igreja, somente os funcionários qualificados da igreja têm acesso ao altar.

Acreditamos que os estudos baseados na experiência religiosa pessoal e os que evidenciam o sentido de lugar são importantes por fornecerem a dimensão espacial do sagrado e permitirem a compreensão dos problemas mais específicos da valorização subjetiva, tais como os da percepção e de consciência do espaço, assim como de suas formas de representação.

### Notas

- 1 Publicado originalmente em *Espaço e Cultura*, UERJ, nº1, outubro, 1995.
- 2 SOPHER, op.cit. p.86. O autor analisa o processo de expansão espacial das religiões. Ele afirma que a distribuição das religiões pode ser gerada pela interação espacial, como difusão, migração e competição por espaço. Afetando significativamente esses processos estão a etnicidade ou universalidade, relativas aos conceitos religiosos, a simplicidade ou a complexidade do ritual religioso e a flexibilidade ou rigidez de organização, pp.86-106.

- 3 SOPHER, Idem, 4-9. O autor prefere o termo universalizante para que não se confunda o hinduísmo e a religião chinesa com o budismo, cristianismo e islamismo. As cinco religiões, às vezes, são chamadas de religiões "universais" ou "mundiais". Budismo, cristianismo e islamismo, em ordem cronológica, são os três principais sistemas universalizantes, pela classificação de Sopher. Ele exclui, assim, o hinduísmo e a religião chinesa dos sistemas universalizantes.

### Bibliografia

- CLAVAL, P. La Theme de la Religion dans les Études Géographiques. *Géographie et Cultures*, 2, 1992, p.102.
- CORRÊA, R.L. Territorialidade e Corporação: Um exemplo. In: SANTOS, M. SOUZA, M.A.A. SILVEIRA, M.L. (org.). *Território: Globalização e Fragmentação*. São Paulo, HUCITEC/ANPUR, 1994, p.251.
- DURKHEIM, E. *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- ELIADE, M. *O sagrado e o Profano - a essência das religiões*. Lisboa, Edições Livros do Brasil, 1962.
- ELIADE, M. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris, Payot, 1958.
- EVANS, P.E. *Theories of Primitive Religion*. London, Oxford University Press, 1966.
- FRANÇA, M.C. *Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa*. Tese de Doutorado. Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, 1972.
- FRAZER, J. *Magic and Religion*. London, Thinker's Library, 1945.
- ISAAC, E. Landsape and Space. *Landscape*, 9, 1959-1960.
- JACKSON, R.; HUDMAN, L.E. *Cultural Geography: people, place and environment*. Saint Paul, West Publishing Company, 1990.
- KING, R. *The pilgrimage to Meca: some geographical and historical aspects*. *Erdkund*, 16, 1972.
- LUBEIGT, G. Pelerins et Donateurs dans un Monastere Boudhique. *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 157 1987.
- MACHADO, M.A. *Territorialidade Pentecostal: um estudo de caso em Niterói*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.
- RINSCHÉDE, G. Das Pilgerzentrum Lourdes. *Geographia Religionum*, Band I, 1985.
- ROSENDAHL Z. Le Pouvoir du Sacré sur l'Espace: Muquém et Santa Cruz dos Milagres au Brésil. *Géographie et Cultures*, 12, 1994.
- SACK, R. *Human Territoriality. Its Theory and history*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- SOPHER, D. *Geography of Religions*. Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1967
- SOPHER, D. *Geography and religions*. *Progress in Human Geography*, 5(4), 1981.
- TANAKA, N. The Evolution of Pilgrimage as a Spatial-Symbolic System. *The Candian Geographer*, 25(3), 1981.
- TUAN, Yi-Fu. Sacred Space. Exploration of an Idea. In: BUTZER, K. (org.) *Dimension of Human Geography*. Chicago, The University of Chicago, Department of Geography, 1972.
- WEBER, M. *Economia y Sociedad I, specially the chapter "Sociologia de la Comunidad Religiosa"* México. Fondo de Cultura Economica, 1964.

Concluído em: 10/1995

