

## Geografia da religião: o sagrado como representação\*

*Geografía de la religión: lo  
sagrado como representación*

*Geography of religion: the  
sacred as representation*

### Sylvio Fausto Gil Filho

Professor Adjunto Doutor do Departamento de  
Geografia da Universidade Federal do Paraná,  
Rua Napoléon Bonaparte, 1437, sobrado 06,  
Bairro Tarumã,  
CEP: 82.820-270 - Curitiba - PR.  
faustogil@ufpr.br

\* Esta pesquisa conta com o apoio do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) [www.geog.ufpr.br/neeer](http://www.geog.ufpr.br/neeer) e o Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) [www.geog.ufpr.br/nupper](http://www.geog.ufpr.br/nupper).

**Resumo:** A Ciência, a Filosofia, a Teologia, e o corpus doutrinário da religião enquanto instituição são partes preponderantes do universo reificado de conhecimentos especializados em oposição ao cotidiano que projeta as pessoas diante dos dilemas de vida por meio da busca de aparatos míticos e rituais que envolvem o mundo enquanto convenções. O espectro das convenções sociais, parte intrínseca do universo consensual das representações sociais, indica a sociedade como um mundo das coisas plenas de finalidades onde o denominador comum é o próprio homem. Existe uma identidade comum ao grupo, livre, e de certo modo, igualitária. Dois mundos coexistem: um consensual, próprio das representações sociais do sagrado, e outro reificado, próprio dos líderes e especialistas da religião, que surge fora de nós de modo coercitivo, ao qual devemos ser submetidos na forma de um espaço de relações de poder. O primeiro é a consciência coletiva que restabelece uma harmonia convencional na explicação das coisas e da religião no cotidiano. A análise das representações do sagrado nos coloca diante da necessidade de decodificarmos este mundo próprio do universo do cotidiano. Partimos do sagrado enquanto representação para uma nova dimensão da Geografia da religião.

**Palavras-chave:** Sagrado; Representações; Geografia; Religião.

**Resumen:** Ciencia, la filosofía, teología, y lo corpus doctrinal de la religión mientras institución es piezas preponderante del universo reificado del conocimiento especializado en oposición lo cotidiano que a continuación proyecta a gente de los diemas de la vida a través de la búsqueda de los aparatos míticos y rituales que implican el mundo mientras convenciones. El espectro de las convenciones sociales, parte intrínseca del universo consensual de las representaciones sociales, indica a sociedad como mundo de cosas completas de propósitos donde está el denominador común es lo hombre. Existe una identidad común al grupo, es libre y de algún modo igualitario. Dos mundos coexisten: un consensual apropiado de las representaciones sociales de sagrado y otro reificado apropiado de los líderes y de los especialistas de la religión. Mientras los segundos surgen del exterior de manera coercitiva a la cual debemos estar sometidos en la forma de un espacio de relaciones de poder, el primero es la conciencia colectiva que reestablece una armonía convencional en la explicación de las cosas y de la religión en bases cotidianas. El análisis de representaciones de lo sagrado surge de la necesidad de decodificación deste mismo mundo del universo cotidiano. Nos vamos del sagrado como representación para una nueva dimensión de la Geografía de la religión.

**Palabras-clave:** Sagrado; Representaciones; Geografía; Religión.

**Abstract:** The science, philosophy, theology, and doctrinaire corpus of religion, while institution are preponderant parts of the reified universe of specialized knowledge in opposition to the daily routine that projects people to the dilemmas of life through the search of mythical and ritual apparatuses that involve the world, while conventions. The spectrum of social conventions, intrinsic part of the consensual universe of social representations, displays society as a world of purposeful things where the common denominator is man itself. There is a common group identity, which is free and somehow equalitarian. Two worlds coexist: a consensual one of social representations of the sacred and another reified one of the leaders and specialists in the religion. While the second rises from the outside in coercive way to which we have to submit in the form of a space of relations of power, the first is the collective conscience that reestablishes a conventional harmony in the explanation of things and of religion on a daily bases. The analysis of representations of the sacred casts as before the need of decoding this world of the daily universe. We start from the sacred while representation for a new dimension of the Geography of Religion.

**Keywords:** Sacred; Representations; Geography; Religion.

## O mundo das representações

O mundo é minha representação. – Esta proposição é uma verdade para todo o ser vivo e pensante, embora só o homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e refletido. A partir do momento em que é capaz de o levar a este estado, pode dizer-se que nasceu nele o espírito filosófico. Possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol nem uma terra, mas apenas olhos que vêem este sol, mãos que tocam esta terra; em uma palavra, ele sabe que o mundo que o cerca existe apenas como representação, na sua relação com um ser que percebe, que é o próprio homem. Se existe uma verdade que se possa afirmar, a priori é esta, pois ela exprime o modo de toda experiência possível e imaginável, conceito muito mais geral que os de tempo, espaço e causalidade que o implicam. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 09)

A representação é uma forma de conhecimento. Mesmo que tempo e espaço gerem determinadas formas de representação, é na dualidade sujeito e objeto que reside o denominador comum que pode conceber toda forma de representação. No dizer de Schopenhauer (2001), se tudo o que existe está para o sujeito e depende do sujeito, então o mundo é uma representação.

Este tipo de expressão da totalidade só pode ser apreendido de modo adequado a partir da linguagem. Cassirer (1998) considera que nem todas as manifestações lingüísticas estão sujeitas ao mesmo processo de resignificação. Entretanto, uma parte da linguagem tende, quase que exclusivamente, a se expressar por meio de elementos e caracteres puros e íntimos, desprovidos de qualitativos. Progressivamente, à medida que desenvolvemos a complexidade das significações do mundo, abrimos uma conexão com as representações.

A linguagem, como função do pensamento, reapresenta o mundo concreto imediato como um mundo de resignificações. Como comenta Herder (1986), o ato de reflexão não é apenas o mero pensar sobre dados intuídos, mas, sobretudo, a própria co-determinante das formas dos conteúdos apresentados. Sendo assim, a forma representa a coisa com seus atributos, que não pertencem, todavia a coisa, "nem é imediatamente uma forma da coisa, senão algo representado que a sua vez representa". (CASSIRER, 1998 p. 152).

Tomando as representações como cerne da consciência, constata-se as interações possíveis entre os conteúdos de um fenômeno e sua dinâmica representativa. Deste modo, à medida que a consciência desenvolve a apreensão mais complexa das interações entre percepção imediata e representação, a unidade substancial entre ambas fica mais definida e específica. Esta configuração concreta de unidade e diferenciação aparece numa estrutura hierárquica, gerando patamares de determinações nas diferentes esferas sensoriais.

A percepção imediata dos objetos pelas esferas sensoriais é um fundamento das determinações circunstanciais as quais damos as vestes de objetividade. Nessa primeira apreensão da realidade residem os predicados da forma, ou seja, a dialética

objetividade e subjetividade. A partir deste contexto inferimos as seguintes instâncias da modelização simbólica, entendida como um processo de resignificação dos objetos para a realização das representações:

- na primeira instância notamos que a tendência à representação está implícita, contudo não atinge a sua plena realização, pois a representação, neste caso, é parte da forma e não sua projeção exterior;
- ainda sob o aspecto sensorial, os campos visuais proporcionam diferentes perspectivas externas da imagem e sua realização estética e funcional;
- o terceiro alicerce de manifestação da representação pertence ao seu aspecto intelectual sob a capacidade de modificação do ser perante a forma. Sob este ponto, nos aproximamos ao limiar entre o aspecto puramente fenomenal e o metafísico;
- agregadas ao intelecto, mas além das suas funções lógicas, existem também as determinações da memória. A memória, quando transcende as determinações individuais e atinge o estatuto do pensamento social, marcado pela prática social, permanece viva na sociedade enquanto imagem e memória coletiva. Como lembra Halbwachs (1992), a idéia e a imagem não representam elementos distintos da nossa consciência, uma social e outra individual, mas prismas diferentes em que a sociedade contextualiza os objetos no conjunto dos parâmetros do seu devir;
- finalmente encontramos a dimensão simbólica da representação, quando esta transpõe os limites da individuação e expressa a realidade da sua própria natureza. Torna-se o meio pelo qual pode expressar o totalmente diferente. Esta capacidade de determinação do objeto e de sua espacialidade passa a ser uma referência à consciência. Cada vez que intuimos sobre o fenômeno em determinado contexto temos uma nova cognição. Neste momento o processo de modelização simbólica dos objetos atinge o seu maior nível de complexidade.

### **Espaço e paisagem como representações**

O conceito de espaço, estimado pela Geografia, é extremamente universal. A compreensão do espaço já está submetida à compreensão imediata do mundo. Partindo desta premissa, sua primeira apreensão é necessária à existência e, por conseguinte, própria do cotidiano. Todavia, sendo o primeiro conhecimento universalmente necessário, o espaço transcende toda a amplitude genérica do conceito. A unidade ontológica do espaço remete à etimologia do latim *spatium*, extensão ideal de amplitude inexorável que contém os finitos.

A condição do ser é, necessariamente, existência espacial. Este pressuposto nos remete à própria universalidade do ser. Lembrando Heidegger (2002 p. 28), "o ser é um transcendens (...) o ser é o conceito evidente por si mesmo". Como

premissa primeira e condição necessária à existência, a unidade do espaço transcende as adjetivações cotidianas do universo banal. O já posto ou o já dado não suscita questões à consciência.

Durkheim (1996 p. XVII) demonstrou que o espaço não é um meio vago e indeterminado, puramente e absolutamente homogêneo, como é próprio do pensamento kantiano. Se assim o fosse, ele não suscitaria questões ao pensamento, e a representação espacial seria apenas uma "primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível".

Já que o espaço é base de determinações da vida social, ele revela quebras qualitativas diante da experiência humana. Neste contexto, o espaço torna-se uma determinação primária da consciência do real. Tendo isto em conta, a modelização simbólica dos objetos espaciais tem, como suporte anterior, os parâmetros da consciência mítica.

Na explicação primeira, a da cultura mítica, o sentido das formas espaciais é expresso dentro de um cosmos fechado. A fixidez e a serenidade aparente das coisas, no mundo mítico, só são rompidas com o jogo da linguagem e seu processo de nomeação do mundo. Este processo inexorável de reconhecimento conceitual das formas do mundo converte-se em uma unidade da imagem. A linguagem é a mediação necessária entre as coisas e seus significados mais ocultos. Sendo assim, quando tangenciamos a imbricação entre o mito e a linguagem estamos "frente ao umbral de um novo mundo espiritual". (CASSIRER, 1998 p. 132)

À medida que uma imagem transcende os limites de si mesma, transforma-se em representação. A representação converte-se na encarnação da imagem, sua presença e o próprio ato de se fazer presente. Portanto, a representação é a expressão concreta, quer por manifestação ou emanação, de uma vontade incontida do aqui e agora, que não admite redução a nenhuma outra forma semelhante. A individuação da representação é expressa por meio de formas concretas mediadas pela linguagem. Como fenômenos sensíveis, as formas revestem-se de sentido por meio de seu âmbito. Ou seja, considerando a realidade dividida em esferas fenomênicas presenciais e das representações, a articulação destes âmbitos é a base de uma Geografia do Conhecimento, sendo o mundo presencial a esfera da coisa em si, o mundo dos significantes, à semelhança do conceito lefebvriano da prática espacial. Já o mundo das representações é a esfera da coisa para si, a instância das propriedades do objeto; o mundo semântico e o reino do simbólico.

A análise da espacialidade das formas simbólicas sofre do mesmo dilema epistemológico, apresentado por Soja (1996) como próprio da epistemologia do segundo espaço de caráter subjetivo e idealista. Lefévre (1991) sugere que existe uma "ilusão de transparência" nesta epistemologia. O mesmo autor apresenta a dificuldade em romper a opacidade da reificação do real presente na interpretação da teoria social marxiana.

A espacialidade das formas simbólicas como face das representações, sugerida aqui, é uma dimensão necessária na constituição de uma Geografia do

Conhecimento. A análise da morfologia simbólica dos objetos espaciais é a dimensão próxima da evolução do conceito de paisagem cultural.

Sob a herança clássica em Geografia, a paisagem é a associação dos fatos espaciais que constituem uma unidade e identidade. Sob esta base, a contribuição de Sauer (1967) estabelece um equilíbrio associativo entre relações espaciais e temporais dos elementos da paisagem. A paisagem cultural realiza-se como um produto final da conexão de estruturas humanas. A expressão cultural seria a marca da projeção do trabalho do homem relacionado à determinada área. Para fins de análise, o método morfológico de base organicista valida uma verificação dos produtos culturais materiais. A cultura é o agente, a área natural é o meio, e a paisagem, o resultado.

Do fim do século XIX até os anos 1970, a discussão sobre a paisagem foi ampla, todavia a manteve como um objeto exterior, visível, conservando um aspecto funcional demarcado pelos processos da natureza e o avanço das sociedades (CLAVAL, 2001).

A partir dos anos 1970 as questões da subjetividade e o impacto das abordagens fenomenológicas e existencialistas sobre a paisagem romperam com os consensos funcionais e sistêmicos anteriores. O mundo das sensações e da relatividade do observador reforça a apreensão de várias dimensões possíveis da subjetividade. Brunet (1992) conceitua a paisagem como uma aparência e uma representação, existindo enquanto realidade percebida.

Sautter (1978) remete a paisagem como uma expressão a partir dos nossos aparelhos sensoriais descurando, a mesma, como realidade objetiva. Pouco a pouco os geógrafos valorizam expressões estéticas da percepção humana. A paisagem passa a ser uma extensão de nosso próprio corpo, como aludido por Berque (1999), um limiar da técnica como extensão material do corpo e do símbolo que anula a materialidade das distâncias e possibilita a conexão da matéria e a metáfora imaterial. Sob esta perspectiva a paisagem surge como expressão cumulativa de sentidos, oferecendo novas oportunidades de pesquisa.

Atinentes às objetivações estéticas e simbólicas, alguns autores reconheceram uma conexão pertinente entre paisagem, texto e discurso. As paisagens revelam um sistema de signos que podem ser decodificados. O médium deste processo é a cultura local. O trabalho de Ducan (1990), *City as text: the politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom*, apresenta com acuidade as possibilidades da análise de texto em Geografia. O autor apresenta também como os textos transformam-se em contextos inteligíveis. Nessa ótica, as paisagens são apontadas como partes ativas dos sistemas culturais e os discursos sobre os seus significados evidenciam aspectos do jogo político.

A nossa proposição é uma análise da morfologia simbólica da paisagem. A partir de uma teorização das formas simbólicas apontamos para a análise morfológica dos objetos materiais e ideais modelados enquanto representações. Non sequitur a paisagem continua como core da cultura. Quando articulamos as

paisagens, historicamente consideradas como fruto do processo de modelização simbólica, em uma totalidade estrutural ampla, constituímos o espaço.

O espaço como realidade relacional emerge a partir da articulação social de pessoas e objetos. Estas relações são marcadas por um processo de modelagem simbólica no plano do conhecimento em um meio determinado.

Como lembra Merleau-Ponty (1994, p. 258), "...o espaço não é um meio contextual (real e lógico) sobre o qual as coisas estão colocadas, mas sim o meio pelo qual é possível a disposição das coisas. No lugar de pensarmos o espaço como uma espécie de éter onde todas as coisas estariam imersas, devemos concebê-lo como o poder universal de suas conexões."

Esta noção de espaço baseia-se numa análise da experiência espacial centrada no sujeito subjetivo. Deste modo, é a percepção do indivíduo o que edifica o conhecimento do espaço. Contudo, podemos ir além, considerando o pensar e a ação subjetiva do sujeito como reveladores das modificações causadas pelas representações. O impacto das representações, sob esta abordagem, é eminentemente social, e em seu caráter fenomenal realiza-se e cristaliza-se por meio da comunicação, em redes de conhecimento.

No que tange a tese do espaço não ser a cristalização de um fenômeno mas parte das possibilidades relacionais do mesmo, o projetamos como um universo de imagens espaciais concatenadas pelas representações. Igualmente, como em Bachelard (1998, p. 222), o espaço é a imagem da efemeridade.

O que se evidencia aqui é que o aspecto metafísico que nasce no próprio nível da imagem, no nível de uma imagem que perturba as noções de uma espacialidade comumente considerada capaz de reduzir as perturbações e de devolver o espírito à sua posição de indiferença diante de um espaço que não tem dramas a localizar.

No dualismo interior/exterior está o dilema da imagem do espaço: onde termina o íntimo e o interno e aflora a amplitude do externo? As imagens do espaço projetam, ao nível do senso comum, uma ordem simbólica do mundo.

### **As representações sociais**

Como as representações sociais possuem uma substancialidade quase tangível no cotidiano, não contestamos os elementos simbólicos que a compõem e nem a prática que a enseja. Sob a qualidade de fenômeno a compreendemos com certa facilidade, mas sob o prisma conceitual e forma de conhecimento está anuviada em suas idiossincrasias teóricas duais de caráter sociológico e psicológico.

A teoria das representações sociais, escrutinada no trabalho de Serge Moscovici e construída propriamente no âmbito da Psicologia Social e com reflexos significativos nas Ciências Sociais, sugere como campo específico o estudo de

como e por que as pessoas trocam o conhecimento e assim constituem sua realidade comum, transformando idéias em prática.

Para tanto, o autor explicita a necessidade do enfrentamento de tendências que visam separar os aspectos psicológicos dos sociológicos. A base de aproximação dos trabalhos de Moscovici está na idéia de representações coletivas de Durkheim.

Durkheim (1994) atribui às representações coletivas uma autonomia dos parâmetros puramente psíquicos de sua gênese. As representações coletivas seriam a própria trama da vida social, possuindo um caráter relacional tanto entre indivíduos como entre grupos sociais. Deste modo, são os fenômenos sociais que revestem as representações do seu caráter concreto e inteligível. As representações coletivas são os modos pelos quais os grupos pensam suas relações com os objetos que os afetam. Todavia, a abordagem de Durkheim é por demais rígida ao propor uma clivagem teórico-metodológica entre as representações individuais e as coletivas, contextualizadas em sociedades arcaicas.

Assim, Moscovici (2003) vai além, quando sugere que os fenômenos das representações estão ligados aos processos sociais atinentes às diferenças na própria sociedade. Sendo assim, as representações sociais são elaborações coletivas diversificadas no âmbito da modernidade. Ele remete às representações sociais as várias facetas das relações interpessoais do cotidiano. Ou seja, a teoria engloba a articulação de afirmações conceituais e explicações que têm origem no cotidiano. Muito mais que uma observação ou opinião sobre o mundo, o ato de representar é a expressão de uma internalização da visão de mundo articulada que gera modelos para a organização da realidade.

Jodélet (2001 p. 27) caracteriza a pesquisa em representações sociais como um campo multidimensional por situar-se na interface social e psicológica. Esta realidade reitera o interesse nas Ciências Humanas. Os seguintes elementos convergentes existem no espectro das pesquisas em representações sociais:

- a representação social é sempre a representação de algo ou de alguém. Manifesta, assim, aspectos tanto do sujeito como do objeto;
- "a representação social tem como objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações)." Especificamente, é a expressão do sujeito, além de uma perspectiva cognitivista, porque integra a análise das determinantes sociais e culturais;
- é sempre considerada como uma forma de conhecimento;
- é um saber prático erigido da experiência contextualizada.

Moscovici (2003) explicita as representações sociais como tudo aquilo que se propõe a tornar algo ou alguém não-familiar em algo ou alguém familiar. Esta é a tentativa de conceber um universo consensual em contrapartida a um universo reificado; o jogo de forças entre o *opus proprium* e o *opus alienum*, que representa a divisão profunda do conhecimento da realidade. Classicamente era o que

distinguiu as esferas da ciência sagrada e da ciência profana, e que foi substituído pelos conceitos de universos consensual e reificado. Sob o âmbito consensual de sociedade existem a equanimidade e a liberdade de representar o grupo devido a determinadas circunstâncias complexas e ambíguas em mundos institucionalizados. Todavia, um universo reificado é intrinsecamente desigual, constituído de classes de papéis. A competência é determinada de acordo com o mérito atribuído e o direito de exercer determinada função. São sistemas preestabelecidos, onde a permuta de papéis sociais é hierarquicamente condicionada.

De certo modo, as ciências tratam especialmente do universo reificado, sendo as representações sociais parte do universo consensual. O propósito do primeiro é estabelecer uma gama de forças, objetos e eventos independentes de nossos desejos, onde reinariam a imparcialidade e a objetividade da precisão intelectual. Já as representações remetem à consciência coletiva, que explica o que é de interesse imediato e acessível a qualquer um. Seria a realidade prática, apreendida por meio da apropriação comum da linguagem e da imagem, e de sua veiculação de idéias.

A ruptura entre o senso comum e o discurso científico, no século XX, marca o conflito destes dois universos do conhecimento. De certo modo, esta clivagem acompanha a relativização da linguagem em seus significados objetivos e acena para os significados míticos e simbólicos.

A ciência, a política e a religião institucionalizada são partes preponderantes do universo reificado de conhecimentos circunscritos em oposição ao cotidiano que projeta as pessoas diante dos dilemas da vida por meio da busca de aparatos míticos e rituais que envolvem o mundo enquanto convenções.

O espectro das convenções sociais, parte intrínseca do universo consensual das representações sociais, indica a sociedade como o mundo das coisas plenas de finalidades, onde o denominador comum é o próprio homem. Existe uma identidade comum ao grupo, livre e, de certo modo, igualitária. Cada um se expressa no campo do aceito, do banal, próprios do cotidiano. No âmbito de regras próprias há a construção de imagens típicas, projeções sociais auto-explicativas, espaços banais, que de modo recorrente integra o indivíduo aos esquemas de sua própria cultura. Todavia, a prática social, neste contexto, invariavelmente revela um mundo de crenças e esquemas mentais convencionais próprios do que é aceito por todos de forma imediata.

Por outro lado, o universo hierárquico e reificado é próprio dos sistemas de classificação, do mundo dos papéis e competências específicas, o mundo das diferenças, das relações de poder, dos saberes hierarquizados, da união institucional que confere os méritos diversos. O espectro reificado é pleno do conflito imanente contido pelos sistemas organizacionais e suas regras e normas. É um mundo de uma linguagem específica para cada embate, para cada contexto temporo-espacial.

Sendo assim, dois mundos coexistem: um consensual, próprio das representações sociais, e outro reificado, próprio dos líderes e especialistas.

Enquanto o segundo surge fora de nós de modo coercitivo, ao qual devemos ser submetidos na forma de um espaço de relações de poder, o primeiro é a consciência coletiva que restabelece uma harmonia convencional na explicação das coisas e dos fatos no cotidiano em um espaço banal.

Para Moscovici (2003 p. 53), a transição entre estes mundos é facilitada pelas ideologias, "isto é, de transformar categorias consensuais em categorias reificadas e de subordinar as primeiras às segundas. Por conseguinte, elas não possuem uma estrutura específica e podem ser percebidas tanto como representações como ciência".

A análise das representações sociais nos coloca diante da necessidade de decodificarmos este mundo próprio do universo do cotidiano, o do ser no espaço para o ser enquanto espaço. A espacialidade deste mundo comum possibilita uma geografia da projeção da cultura cotidiana.

### Contextualizações do sagrado

Segundo Bell (1996), a religião proporciona a segurança a uma cultura sob dois aspectos: protegendo contra o demoníaco e proporcionando uma noção de continuidade com o passado. A religião oferece uma proteção contra os impulsos anárquicos do homem e estabelece as raízes atávicas da vida. O sociólogo enfatiza a questão normativa da religião e sua validade na coerção social. Em contrapartida, a secularização, para o autor, realiza a ruptura com o passado, minando a força da tradição. O afrouxamento da moral religiosa estaria ligado ao processo de secularização moderna. É justamente na característica coercitiva da religião que se estabelecem as relações de poder, e entre os atores sociais desta trama está o corpo sacerdotal.

O clero tende a monopolizar o discurso da *virtude*<sup>1</sup> como forma simbólica de perpetuar a legitimidade da instituição religiosa diante da sociedade.

<sup>1</sup> A virtude se circunscreve ao discurso da virtude que legitima a ação de poder. Tomás de AQUINO (2002, p. 657-658) reconhece a situação de Adão no paraíso ontológico como a virtude sendo a razão das perfeições submetida à Divindade. "O homem no estado de inocência possuía, de uma maneira ou de outra, todas as virtudes. É algo que resulta de tudo o que precede. (...) era tal a retidão do primeiro estado que a razão estava submetida a Deus e as potências inferiores à razão. Ora, as virtudes não são mais que perfeições pelas quais a razão se ordena a Deus e as potências inferiores se dispõem segundo a regra da razão." Desconstruindo o argumento anterior, na condição primeira do homem a virtude era algo já posto, já dado; na condição posterior (expulsão do Éden) há a possibilidade do erro; sendo assim, a virtude passa a ser uma regra da razão que só existe enquanto ato. Analisando o argumento de Tomás de Aquino, Deus está como fonte de toda virtude e, portanto, a existência das coisas refere-se à bondade divina. Como a fé é a guia da razão, a segunda se submete a primeira, de modo que ter fé na fonte de todas as virtudes é condição para todo ato bom. Estabelece-se, deste modo, uma relação direta entre a fé e o ato virtuoso. Neste sentido, o discurso da virtude referenda absolutamente o poder religioso e a condição de autoridade que permeiam as relações sociais.

No ponto de vista da análise sociológica de Beckford (1989), a religião está desraçada de seus antigos pontos de sustentação. Sob este aspecto ela tem se tornado cada vez mais um "fenômeno menos previsível". Continua com sua força de mobilização social, porém dentro de contextos específicos. Mesmo a descolagem da religião em grupos tradicionais e o afrouxamento da interferência clerical não colocaram necessariamente a religião em um plano secundário.

A tese da secularização permeou a análise da religião nas Ciências Sociais, principalmente na década de 1960 e na primeira metade da década de 1970. De certo modo, a avaliação da religião por diversos autores anglo-saxões apontava para uma visão eurocêntrica do fenômeno religioso. Segundo Wilson (1969 p.10), "os homens respondem cada vez menos a motivações religiosas". O autor espelha bem a derrocada da Igreja Anglicana no Reino Unido e justifica o fato na hegemonia do pensamento racional diante da vida. O processo de secularização seria inexorável.

Também Berger (1997, p. 55), em seu livro *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*,<sup>22</sup> ecoa o avanço do processo de secularização e à reminiscência do sobrenatural:

Há, pois, algumas razões para se pensar que, no mínimo, bolsões de religião sobrenaturalista provavelmente sobreviverão dentro da grande sociedade. No que tange às comunidades religiosas, poderemos esperar uma reação aos extremismos mais grotescos de autodestruição das tradições sobrenaturalistas. É um prognóstico bastante razoável de que num mundo "livre de surpresas" a tendência geral de secularização continuará. Uma impressionante redescoberta do sobrenatural, nas dimensões de um fenômeno de massa, não está nos livros.

Sobre as organizações religiosas tradicionais, Berger (1997, p. 55-56) reitera:

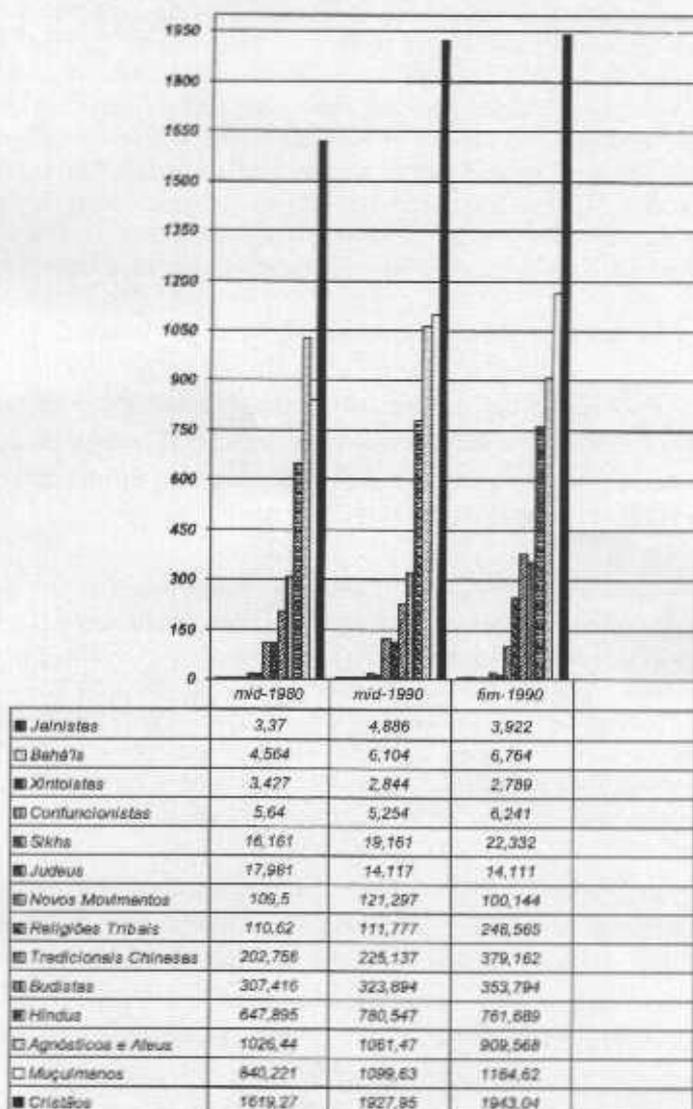
As grandes organizações religiosas continuarão provavelmente sua infrutífera busca de um meio-termo entre o tradicionalismo e o ajouamento, tendo pelas pontas o sectarismo e a dissolução secularizante sempre importunando. Este não é um quadro dramático, mas é mais adequado que as visões proféticas, quer do fim da religião, quer de uma época próxima de deuses ressuscitados.

A relativização da perspectiva de hegemonia do processo de secularização reside no fato de que, em escala global, o processo da Europa ocidental não é um paradigma no mundo. Todavia, o que assistimos durante a década de 1990 representa muito mais um reavivamento da religião. O fenômeno adquiriu várias nuances, como a desclericalização na Europa, a revolução islâmica no Irã em 1978, a expansão islâmica na África, a mundialização do Budismo com seu

<sup>22</sup> A primeira edição inglesa data de 1969, revista em 1990.

crescimento no ocidente e o crescimento de movimentos cristãos fundamentalistas, de um lado, e o crescimento de religiões universais como a Fé Bahá'í,<sup>3</sup> de outro.

Gráfico 1: Número de adeptos dos sistemas religiosos do mundo 1980-1990) (em milhões de adeptos).



Fonte: BARRET, D. B. (1999).

<sup>3</sup> Religião nascida na Pérsia em 1844, fundada por *Mirzá Husayn 'Ali Nuri* (1817-1892), conhecido como *Babá'u'lláh* ("A Glória de Deus"). Em 1844, *Síyyid 'Alí-Mubammad* (1819-1850), conhecido como o *Báb* ("A Porta"), proclamou uma nova revelação divina, dando origem à Fé Bábi. Em 1863, em Bagdá, no Iraque, Bahá'u'lláh proclamou ser o prometido pelo Báb e pelas religiões do passado. Afirmou ser o portador de uma mensagem divina destinada a estabelecer a unidade mundial, fundando a Fé Bahá'í. Sofreu aprisionamento, tortura e exílios durante 40 anos, até ser aprisionado definitivamente em *'Akká*, na Terra Santa.

Na análise de Durkheim (1996), a religião encontra-se erigida na própria natureza das coisas. Se assim não fosse, logo a realidade faria uma oposição à qual a religião não resistiria. A natureza da religião indica que ela está muito mais afeta a explicar o que há de comum e constante no mundo do que há de extraordinário.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas. (DURKHEIM, 1996, p. 19-20)

Sob as ciências humanas, a religião foi apreendida como sistema simbólico ou superestrutura ideológica. Esta tendência em destaque revela uma secularização deste campo e um crescente distanciamento do sagrado como categoria.

Segundo Berger (1997, p. 61),

...o estudo da história levou a uma perspectiva na qual até mesmo os mais sacrossantos elementos da tradição religiosa acabaram por ser vistos como produtos humanos. A psicologia aprofundou este desafio, porque propunha que esta produção não só podia ser vista, mas explicada. Certo ou errado, a psicologia de Freud sugeriu que a religião era uma gigantesca projeção de necessidades e desejos humanos – uma sugestão tão mais sinistra, pelo caráter pouco edificante destas necessidades e desejos, e sinistra, enfim, pelos supostos mecanismos inconscientes deste processo de projeção.

Sendo assim, podemos inferir que a História e a Psicologia desenvolvida na segunda metade do século XIX e início do XX contribuíram para uma crescente relativização da religião enquanto explicação do mundo. E mais tarde a Sociologia, em especial a Sociologia do Conhecimento, instrumentalizou com acuidade a tese do declínio da religião e projetou a teologia nas incertezas da multiplicidade, como um instrumento de interpretação relativa.

Na análise da religião é prioritário não nos submetermos a um sistema sutil de evasivas sem tocar no cerne da experiência religiosa, o sagrado. Pois cabe-nos estabelecer, como premissa, uma categoria de avaliação e classificação que nos permita reconhecer a objetividade do fenômeno religioso (OTTO, 1992).

O fenômeno religioso somente emergirá como tal, como afirma Eliade (1977, p. 17), "...com a condição de ser apreendido dentro da sua própria realidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela Fisiologia, pela Psicologia, pela Sociologia e pela Ciência Econômica, pela Linguística e pela

Arte, etc. é tirá-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e irredutível, ou seja, o seu caráter sagrado.”

O resgate do sagrado é precisamente o âmago da experiência religiosa. Em que pese o fato de todas as restrições que a experiência religiosa sofreu em várias culturas, o sagrado se impõe como base fundamental da qualidade reconhecível do fenômeno religioso. Neste intuito, as religiões se apresentam como modalidades do sagrado em múltiplas representações. O sagrado é uma representação dentro de uma ontologia original.

### **O sagrado como representação, uma guisa de conclusão**

Uma Geografia da Religião como geografia do conhecimento simbólico consubstancia-se como uma Geografia do Sagrado. Uma Geografia que nos remete a uma rede de relações em torno do Sagrado (GIL FILHO, 1999).

Assumimos as representações como ponto de convergência para uma Geografia do Sagrado, uma geografia da cultura religiosa cotidiana, do universo consensual impactado pelo universo reificado representado pelos líderes religiosos e os especialistas da religião.

As instâncias analíticas consideradas são refinamentos da proposta do nosso trabalho anterior – “Por uma Geografia do Sagrado” (GIL FILHO, 2002). Assim,

- a primeira instância de análise refere-se à espacialidade fenomênica a qual é apreendida por meio dos nossos instrumentos perceptivos imediatos. Trata-se da paisagem religiosa imediata. Corresponde à morfologia dos objetos espaciais e sua concretude, a exemplo das estruturas do templo e anexos, como também a paisagem natural sacralizada;
- a segunda é a apreensão conceitual do sagrado, pela qual concebemos as formas espaciais por meio dos seus predicados e reconhecemos a sua modelização simbólica. Ou seja, entendemos os processos como parte de um sistema simbólico permeado de matizes culturais. Trata-se de uma apreensão do limiar das representações;
- a terceira admite as representações do sagrado enquanto fenômeno espacial *per se*. Neste sentido, as representações do sagrado são expressões da espacialidade social pelas quais reconhecemos o universo religioso e suas relações;
- a quarta instância é o tratamento do sagrado enquanto representação como base conceitual e analítica da Geografia da Religião. O sagrado é engendrado pela dialética entre o universo consensual e o universo reificado. É uma geografia das manifestações do sagrado da plenitude do processo de modelização simbólica do mundo. Esta dimensão de análise supera as limitações impostas pela individuação excessiva da cognição. Transfere a análise para a espacialidade de identidades sociais marcadas pelo processo de modelização simbólica em formas

institucionalizadas e objetivadas enquanto representações. Demonstra como os atores sociais individuais e coletivos marcam a existência da religião enquanto realidade espacial.

Com base no exposto, é possível reconhecer duas linhas de argumentação de uma Geografia do Sagrado. A primeira é uma geografia das representações do sagrado, relacionada às identidades sociais e sua relação com o sagrado como resultado da imposição dos universos reificados sobre os consensuais. Trata-se da dialética entre a religiosidade popular e a religião institucionalizada. A segunda é uma geografia do sagrado enquanto representação submetida ao cotidiano que cada comunidade produz a partir da imagem que cada grupo religioso faz de si mesmo. Uma Geografia da Religião do cotidiano, da cultura religiosa popular dialeticamente articulada com a práxis religiosa institucional.

A primeira acena para uma geografia da diversidade das representações do sagrado centrada no conflito de identidades sociais e institucionais a partir de um espaço de representação do poder. A segunda aponta para a consubstanciação simbólica do cotidiano modelado pela auto-imagem do grupo social e as convenções do senso comum.

## Referências

- AQUINO, T. de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARRET, D. B. *World christian encyclopedia: a comparative study of churches and religions in the modern world, AD 1900-2000*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BECKFORD, J. A. *New religious movements and rapid social change*. Bristol: Sage/Unesco, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Religion and advanced industrial society*. Bristol: Sage, 1989.
- BELL, D. *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books, 1996.
- BERGER, P. L. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERQUE, A. et al. *Mouvance: cinquante mots pour le paysage*. Paris: Éditions de la Villette, 1999.
- BRUNET, R. (Org.). *Les mots de la Géographie*. Dictionnaire critique. Paris: Reclus, 1992.
- CASSIRER, E. *Filosofia de las formas simbólicas III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CLAVAL, P. *Épistémologie de la Géographie*. Paris: Nathan Université, 2001.

- DUCAN, J. S. *The city as text: the politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia e Filosofia*. São Paulo: Ícone Editora, 1994.
- ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. Tradução de: N. Nunes e F. Tomaz. Lisboa: Cosmos, 1977.
- GIL FILHO, S. F. Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. *Ra'è Ga: o espaço geográfico em análise*, Curitiba, v. 3, n. 3, p. 91-120, 1999.
- \_\_\_\_\_. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Org.). *Elementos de epistemologia da Geografia Contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR, 2002.
- HALBWACHS, M. *On collective memory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte I e II. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HERDER, J. G. Essay on the origin of language. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques; HERDER, J. G. *On the origin of language two essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- JODELET, D. (Org.). *As representações sociais*. Tradução de Lilian Ulup. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- LEFÉBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenología de la Percepción*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1994.
- MOSCOVICI, S. *Representações sociais*. Investigações em Psicologia Social. Petrópolis: Vozes, 2003.
- OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SAUTTER, G. Le paysage comme connivence. *Hérodote*, Paris, n. 16, p. 40-67, 1978.
- SAUER, C. O. *Land and life*. Los Angeles: University of California Press, 1967.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- SOJA, E. W. *Thirdspace*. Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1996.
- WEBER, M. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.
- WILSON, B. *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor, 1969.