

# Notas para uma geografia da religião\*

*Notes for a geography of religion*

Patrício Pereira Alves de Sousa<sup>1</sup>

**RESUMO:** A proposta é indicar argumentos que permitam que debates sobre as espacialidades das religiões sejam orientados pelas reflexões existentes nas ciências humanas em torno da temática. Para tanto, o texto conceitua a cultura religiosa a partir da contribuição de teóricos clássicos, bem como estabelece notas que permitem que as análises geográficas em torno da cultura religiosa se tornem mais consistentes ao se aproximarem das contribuições de antropólogos e sociólogos que se debruçaram sobre a questão. O ensaio chama atenção, destarte, para as imbricações necessárias entre a antropologia, a sociologia e a geografia para teorizações em torno das espacialidades do sagrado.

**ABSTRACT:** The proposal is to raise arguments that enable discussions about the spatiality of religions to be guided by reflections existing in the social sciences around the theme. For this, the text conceptualizes religious culture based on the contributions of classical theorists, as well as it prepares notes so that the geographic analysis around the religious culture become more consistent when approaching the contributions of anthropologists and sociologists who have studied the issue. Thus, the essay points out for the necessary overlaps between anthropology, sociology and geography to theorizing about spatiality of the sacred.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura. Religião. Geografia.

**KEYWORDS:** Culture. Religion. Geography.

## I. INTRODUÇÃO

Diversas são as abordagens que podemos adotar para lançar um olhar sobre o fenômeno e os eventos religiosos. Em verdade, a religião já é, em si mesma,

---

\* Este ensaio é uma versão modificada de parte das discussões realizadas na dissertação de mestrado do autor, concluída junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais. A pesquisa realizada problematizou os festejos religiosos de grupos de Congado em duas cidades do estado de Minas Gerais: Minas Novas, no Vale do Jequitinhonha, e Viçosa, na Zona da Mata. Cf. SOUSA, P. P. A. de. *Corpos em Drama, Lugares em Trama: gênero, negritude e ficção política nos Congados de São Benedito (Minas Novas) e de São José do Triunfo (Viçosa)* – MG. 300f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

<sup>1</sup> Graduado em Geografia pela Universidade Federal de Viçosa e mestre em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: patricioalves@yahoo.com.br

uma perspectiva, um sistema social de valores que fornece bases ou subsídios para que homens e mulheres concebam o mundo e nele se posicionem. Diante da variedade de perspectivas colocadas para debate em torno dessa temática, proponho, neste ensaio teórico, uma problematização de sua perspectiva cultural; outras possíveis seriam a econômica ou a política, por exemplo.

Adotar uma perspectiva cultural de análise da religião faz com que acentuemos nossas reflexões nos aspectos do simbólico e nas questões do significado. Entretanto, seguir este viés analítico para conceber o fenômeno religioso não suprime um olhar sobre os aspectos econômicos ou políticos envolvidos em tal fenômeno, dimensões também privilegiadas do olhar cultural sobre a religião.

Saliento que minhas reflexões sobre religião a compreendem como um sistema cultural que pode ser interpretado a partir de elementos simbólicos e do significado. Reflexões que, por se reconhecerem como perspectivas, são aceitas como parciais e como coexistentes a outras análises possíveis e necessárias. Nesse sentido, cultura, economia e política possuem dentro do campo da religião uma dupla existência; ao mesmo tempo em que são perspectivas analíticas, são também dimensões daquilo que é analisado. Tal duplicidade permite que uma perspectiva econômica analise as dimensões políticas e culturais da religião, assim como uma perspectiva política problematize as dimensões culturais e econômicas deste fenômeno.

É nesse âmbito que intitulo este ensaio de *breves leituras*. Sua proposta é problematizar argumentos que permitam que debates sobre as espacialidades das religiões sejam orientados pela densa reflexão já existente nas ciências sociais em torno da temática. Num primeiro momento do texto, é despendido um esforço de conceituação da cultura religiosa a partir da contribuição de teóricos clássicos sobre a temática. Com esta medida, busco estabelecer notas que permitam que as análises geográficas em torno da cultura religiosa se tornem mais consequentes, responsáveis e densas, ao se aproximarem das valiosas construções teóricas erigidas por antropólogos e sociólogos que se ocuparam de problematizar as relações entre os sujeitos e a religião. Num outro momento, elaboro uma reflexão sobre as imbricações necessárias entre as concepções da antropologia, da sociologia e da geografia para teorizações em torno das espacialidades sagradas. Por fim, o texto promove uma discussão sobre como a tradição é um aspecto fundamental envolvido no exercício de se pensar o balizamento das espacialidades a partir de elementos da religião.

## **2. CONCEITUANDO CULTURA RELIGIOSA**

Cultura e religião têm sido temáticas de grande investimento intelectual por parte de teóricos e teóricas das ciências sociais e das humanidades. A multiplicidade de suas conceituações torna complexa a tarefa de realizarmos um apanhado geral de suas utilizações e significados. Sobre a noção de cultura, Terry Eagleton (2005) alerta-nos que seus significados são demasiadamente problemáticos conceitualmente. A polissemia que envolve o termo permite que associemos cultura a um número incontável de práticas, o que faz com que tenhamos dificuldade de estabelecer

contornos mais rigorosos que deem poder categórico para esta ideia. Cultura, de acordo com Eagleton, ao mesmo tempo em que constitui uma expressão de grande amplitude, que permite um olhar para toda a sociedade a partir de seus vieses analíticos, também, por vezes, ganha especificidade e rigidez no estabelecimento de identidades culturais. Vive a cultura um entre-lugar, por vezes assume uma posição por demais rarefeita ao se aproximar de concepções particularistas, e em outras ganha um *status* de flacidez, por se propor como um conceito superpotente de pretensa aplicação a todos os contextos. “Cultura, em resumo, deixou de ser a solução para ser parte do problema” (EAGLETON, 2005, p. 61).

Sérgio da Mata (2005) chama atenção, por sua vez, para a natureza dificultosa da tarefa de se trabalhar com o conceito de religião. Salienta o pesquisador que poucos fenômenos de natureza social amalgamam e modelam tantas esferas da vida social como a religião. Em função disso, a especialização analítica coloca entraves à necessária abordagem interdisciplinar do fenômeno religioso. Se é penosa a tarefa de acompanhar a produção de ideias sobre este fenômeno dentro de uma só disciplina, torna-se praticamente impossível seguir tal produção dentro da ciência como um todo. Assim como a cultura, é, pois, a religião um conceito de contornos flexíveis e contêduos tão amplos que tornam o entendimento de suas definições uma tarefa complexa.

Torna-se necessário, dessa maneira, que explicitemos mais precisamente de que cultura e de que religião estamos tratando quando nos propomos a refletir sobre a cultura religiosa. Clifford Geertz (1989) oferece-nos, a propósito, interessantes proposições teóricas. É neste autor que me apoio, inicialmente, para delinear uma reflexão a respeito da ideia de cultura religiosa.

Geertz sugere um conceito estrito de cultura, que se contrapõe a suas referências múltiplas. Embora não destitua de valor o sentido amplo com que cultura é utilizada, propõe o autor que a pensemos em termos bem definidos quando a relacionamos ao mundo simbólico e dos significados. Geertz defende que a cultura é constituída pelas transmissões de valores sociais e pelas formas simbólicas que permitem a comunicação entre sujeitos e a comunhão dos significados, conhecimentos, atividades, atitudes e práticas que constituem a vida social. Como uma teia de significações, mediada por símbolos, a cultura seria um emaranhado de práticas sociais que se tornam compreensíveis a partir das observações e descrições interpretativas de processos sociais que ganham densidade quando são “explicados” por meio do significado e dos símbolos<sup>2</sup>.

---

2 Nas palavras do próprio Geertz, o conceito de cultura “[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. É fora de dúvida que termos tais como ‘significado’, ‘símbolo’ e ‘concepção’ exigem uma explicação” (GEERTZ, 1989, p. 66). Geertz diz ainda que o “[...] poder de ‘explicação’ do conceito de cultura está em ele não pretender ser algo que dá explicações genéricas, tal como a ideia de ‘todo complexo’, que mais confunde do que esclarece”. (GEERTZ, 1989, p. 15).

Em relação à religião, Geertz diz restringir seus esforços à análise cultural de seus conteúdos e defende também que haja uma definição precisa daquilo que se entende por religião para que seu conceito ganhe relevância.

Portanto, sem mais cerimônias, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações no homem através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções de tal aura de factibilidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, p. 67)

Reflexões pormenorizadas sobre essa densa conceituação de religião do autor são necessárias para que nos aproximemos mais apropriadamente de seu pensamento.

De acordo com Geertz, as formulações simbólicas são as características que guardam a especificidade maior daquilo que constitui o humano como tal. Neste caminho de raciocínio, seria o sistema de símbolos que elabora e permite o *ethos* de uma coletividade. Este sistema é que carregaria aquele conteúdo de significados sobre o qual um agrupamento social organiza idealmente sua vida. A partir da religião, símbolos sagrados são criados e a partir deles visões de mundo são estabelecidas, permitindo uma construção ordenada dos elementos que justificam a existência de coletividades, estabelecendo os sentidos e significados da vida. É com base nesta ideia que Geertz estabelece o primeiro ponto sobre a definição do conceito de religião. Este sistema de símbolos, através de seu conteúdo de significância, permite que os sujeitos sociais vinculem o sentido terreno de suas vidas a abstrações mais gerais. Esta abstração é realizada num sentido representacional, em que a ação prática não encerra toda a sua existência em si mesma, mas tem razões maiores, baseadas no mundo sobrenatural e na transcendência, por exemplo.

Esta abstração que o símbolo permite faz com que a vida tenha significados para além das atividades práticas relacionadas às ações mais básicas da reprodução humana. Através dos símbolos há a criação de um sistema cultural que constrói um padrão de conduta que desperta nos indivíduos que constituem uma coletividade certas motivações e disposições. É assim que os símbolos “[...] modelam induzindo o crente a certo conjunto distinto de disposições (tendências, habilidades, hábitos, compromissos e inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade de sua experiência” (GEERTZ, 1989, p. 70). Este é o elemento presente na conceituação do segundo tópico de definição de religião elaborado por Geertz; este tópico explicita que a partir de certos estímulos um indivíduo religioso está susceptível a certas disposições do sistema cultural em que está inserido.

O terceiro dos tópicos de conceituação da religião de Geertz diz respeito à necessidade humana de formular um sistema ordenado de mundo

diante do caos que aparenta guiar a realidade. Através do símbolo, grupos humanos buscam constituir conceitos que estruturam padrões sistematizados e coerentes para os acontecimentos que conduzem à vida social. A sacralização de símbolos permite que esta formulação de conceitos dê uma ordem de existência geral. Geertz (1989, p. 73) sugere que “[...] aquilo que somos menos capazes de tolerar é uma ameaça a nossos poderes de concepção, uma sugestão de que nossa capacidade de criar, aprender e utilizar símbolos pode falhar, pois se isto acontecesse estaríamos perdidos como castores [...]”. É por isso que as religiões necessitam criar enunciados que tenham um poder explicativo sobre o mundo, para que elas se diferenciem dos outros sistemas discursivos que simplesmente buscam lançar moralismos. Fica evidente, assim, que os enunciados criados pela religião devem portar certa perenidade. Uma explicação da realidade que não se mantenha minimamente estável não poderia ordenar o mundo. É, neste sentido, que há um esforço de permanência dos preceitos que constituem o pensamento religioso ou certas religiões.

O quarto tópico dos argumentos de conceitualização abordado por Geertz diz respeito à aura de fatualidade que as concepções fornecidas e baseadas na religião devem possuir. O que o pensador busca salientar neste ponto é que a religião constitui-se, assim como o senso comum, a ciência e a arte, numa perspectiva de mundo que se estabelece como um sistema cultural ordenado. Ao ser socializado num destes sistemas culturais, um indivíduo converte-se de uma posição de percepção inquieta da desordem do mundo a um pensamento estruturado das convicções mais ou menos estabelecidas de um sistema ordenado de existência. No caso específico da religião, esta fatualidade é fundada pela crença na autoridade de um domínio maior que embasa a vida dos sujeitos. Isto não quer dizer, entretanto, que a aceitação de uma autoridade do sistema religioso constitua num simples culto à sua autoridade. O que a perspectiva religiosa funda é um sistema de significados que permite discernir, apreender, apresentar e compreender a dinâmica da realidade. Assim, diferentemente do senso comum, que aceita o mundo a partir de uma perspectiva de que a realidade se constitui exatamente naquilo que ela parece ser, a perspectiva religiosa vai além da realidade da vida cotidiana e se aproxima de dimensões mais amplas que o mundo terreno. Distintamente da ciência, que apreende o mundo por uma perspectiva que lança mão da dúvida e da pesquisa sistemática, a perspectiva religiosa não pretende conhecer a verdade pela comprovação probabilística ou hipotética, mas por vieses da experiência religiosa que os símbolos medeiam. E, por fim, ao invés de uma perspectiva artística que se aproxima do mundo a partir de seus significados estéticos em detrimento à experiência sensível, a perspectiva religiosa não se baseia somente naquilo que é aparente, ela necessita de uma fatualidade e de atualidades concretas e “reais”. Vê-se, assim, que como outros sistemas coerentes de compreensão da realidade, a religião se apresenta como uma perspectiva de mundo e como um sistema cultural de valores, embora ultrapasse e extrapole tais dimensões da realidade.

Não se pode perder de vista, entretanto, que raramente estas perspectivas de mundo se efetivam de forma estanque. Há diversos encontros possíveis entre estes sistemas culturais sem que sejam desencadeadas incoerências radicais. O caráter de sacralidade de determinados símbolos se funda justamente por sua diferenciação a outros que são tomados como não-sagrados. Símbolos sagrados e religiosos são vivenciados em momentos especiais da vida coletiva. Isto nos leva a conceber que uma perspectiva religiosa do mundo se imbrica por diversas vezes com o senso comum. Geertz chega a afirmar, baseado em Schutz, que o senso comum e os atos práticos é que constituem a realidade capital da experiência humana. Chegamos aí ao quinto tópico da definição de Geertz do conceito de religião: o trânsito entre os termos morais e funcionais do fenômeno religioso. Neste ponto de vista, a religião dispõe de elementos tanto da ordem do simbólico quanto da vida prática. Assim sendo, como ressalta Geertz, a religião torna-se sociologicamente relevante não apenas porque descreve (permite conceber e visualizar) a realidade, mas também porque modela esta realidade.

Esta definição de religião apresentada por Geertz traz, na densidade de seu conteúdo, um grande valor conceitual para que possamos compreender no que se constitui a *cultura religiosa*. Podemos entrever no pensamento do autor que há uma inegável dimensão simbólica que institui a religião como uma perspectiva de mundo que possibilita aos indivíduos e sujeitos organizar sua existência e sistematizar justificativas para suas condutas. Geertz busca mostrar ainda a multiplicidade das formas simbólicas que a religião carrega em seu conteúdo. Dramas rituais e mitos fundadores são somente algumas destas formas simbólicas que amplamente se fazem necessárias para se pensar a dinâmica e a dimensão religiosa das sociedades. Por ora, os elementos que absorvemos de Geertz já nos são suficiente.

Outro teórico indispensável para qualquer conceituação da cultura religiosa é Émile Durkheim. Este pensador, ao propor a possibilidade de uma teoria geral da religião a partir do estudo de seus aspectos mais elementares, tem despertado a atenção de cientistas, pensadores e pensadoras há um século, ao buscar apresentar a religião como um aspecto essencial e permanente da sociedade.

Em sua obra sobre religião, Durkheim (1989) sugere que as diversas religiões do planeta seriam passíveis de comparação em seus elementos mais essenciais, embora nem sempre em seus aspectos aparentes e de superfície. A partir do estudo do sistema de clãs e totemismo de certas tribos australianas, supostamente portadores de formas elementares da vida religiosa, Durkheim buscou identificar aqueles elementos que seriam comuns a todas as religiões. A conclusão do pensador é que a característica mais comum entre as religiões seria seu aspecto coletivo e social. Podemos dizer, inclusive, que o ponto central da teoria de Durkheim sobre a religião se assenta nesta assertiva. Para Durkheim, as religiões são obra da sociedade e a expressam, estando assim na base de qualquer pensamento. Como salienta o próprio autor:

A conclusão geral deste livro é que a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio de grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a fazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1989, p. 38)

Com esta definição, Durkheim busca salientar que a religião é um sistema de valores que coloca como mais preponderantes os aspectos permanentes e essenciais da dinâmica social do que aqueles de ordem local, baseados na individualidade. A consciência coletiva seria mais significativa do que a psicológica, entendida pelo teórico como individual. Por ser comunicável, a consciência coletiva é tomada como a consciência das consciências, porque exprime a totalidade dos seres. É assim que Durkheim concebe que a sociedade é um sistema de forças que torna o ser humano possível.

Esta condição de coletividade da religião é que seria a responsável por dar um caráter de cerimonial para os eventos religiosos. Seria este aspecto de existência comunitária e social que permitiria também aos indivíduos um estado de efervescência coletiva que levaria os fiéis a se transmutar de uma situação de vida comum para um estado psíquico que eleva as energias vitais a uma superexcitação, a uma intensificação das paixões do ser humano e à fortificação e potencialização de suas sensações. Neste estado, “[...] o homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, em consequência, transforma o meio que o cerca” (DURKHEIM, 1989, p. 466). É neste sentido que podemos dizer que Durkheim, em sua obra, busca sugerir que a religião não é somente o reflexo de uma visão de mundo, mas também um elemento de grande importância para categorização da realidade e sua organização.

Prosseguindo em sua conceituação, o autor sugere que outra característica fundamental das religiões seria sua estruturação em duas categorias fundamentais, baseadas nas crenças e nos ritos. Enquanto as primeiras se constituem em estados de opinião, de criação de um sistema de pressupostos que funda uma justificativa para a fé no transcendente; a segunda se baseia nos modos de ação que se articulam com as crenças. Assim teríamos o par daquilo que sustenta os eventos religiosos, crenças e ritos definem a religião como uma perspectiva de compreensão do mundo e como elemento modelador da realidade social.

Mais um dos aspectos em comum entre todas as religiões, segundo Durkheim, seria a separação entre os elementos sagrados e os profanos que constituem o mundo. Para o autor, esta categorização pode mesmo ser vista como a mais importante entre as classificações que instituem o que é tido, ou não, como religioso. O mundo seria dividido em dois domínios a partir de uma perspectiva da religião. Dessa maneira, não é a bipartição entre bem e mal, ou entre natural e sobrenatural, a mais significativa categorização realizada pela religião. O sistema religioso se baseia na separação inconciliável entre o que é virtuoso e o que é mundano. As coisas sagradas, aquelas que interditam, criam

regras e mantêm a ordem, buscam se isolar e permanecer a certa distância dos aspectos profanos, aos quais se aplicam os desígnios do sagrado.

São muitas as importâncias contidas n'As *formas elementares da vida religiosa*. A obra, além de revelar muito do pensamento científico corrente no seu período de surgimento, traz aspectos revolucionários para as ciências sociais e humanidades. Mas tão importante quanto o conteúdo envolvido nas assertivas que a obra traz é a aceitação que ela ganhou desde o início do século XX até os dias atuais. Seja para se apoiar ou para fazer erigir novos parâmetros de estudo da religião, pensadores e pensadoras têm recorrido a Durkheim para estabelecer considerações sobre religião. Por isso fez-se necessária a apresentação dos elementos centrais do pensamento do autor. Como síntese do pensamento de Durkheim, apresento um esforço sinóptico que ele próprio realiza para definir o significado da religião em sua obra:

Chegamos, pois, à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem. O segundo elemento que aparece na nossa definição não é menos essencial que o primeiro; pois mostrando que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, faz pressentir que a religião deve ser coisa eminentemente coletiva. (DURKHEIM, 1989, p. 79)

Uma última questão relevante n'As *formas elementares* é o apontamento das noções essenciais que dominam a vida intelectual dos grupos humanos e que também constituem conceitos básicos dos sistemas religiosos. De acordo com Durkheim, seriam as categorias básicas do intelecto as propriedades mais universais das coisas, sendo elas as noções de tempo, de espaço, de gênero (aqui referindo-se a tipo), de número, de causa e de personalidade. O autor deixa ainda uma reticência sugerindo que há outras categorias não elencadas por ele. Entre estas categorias, é interessante dedicarmos mais atenção para a noção de espaço assumida por Durkheim, uma vez que este ensaio busca estabelecer notas para uma geografia da religião.

Durkheim se contrapõe às conceituações de espaço realizadas por Kant. Diferentemente deste pensador, aquele não concebe o espaço como um meio vago, indeterminado e homogêneo, mas como uma coordenada básica utilizada pelo ser humano que o auxilia em sua situação no mundo. Com isto, o autor não busca, entretanto, limitar o conceito de espaço à noção de uma superfície onde o ser humano se localiza. O entendimento de Durkheim propõe, antes, que o espaço é também uma representação envolvida no modo de o ser humano conceber e categorizar o mundo. O autor tece ainda reflexões sobre a maneira desigual e diferenciada em que o espaço é produzido, chegando mesmo a problematizar sobre a forma como são constituídas as regiões pelas atribuição diferenciada de valores entre partes do espaço. É seguindo estas pistas sobre a espacialidade envolvida na elaboração dos eventos religiosos que geógrafos,



geógrafas e intelectuais de outras ciências socioespaciais vêm realizando aferições acerca da espacialidade dos fenômenos da religião.

### **3. QUESTÕES ELEMENTARES DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO**

A busca de elucidação das relações entre espaço e religião e das espacialidades balizadoras dos eventos religiosos tem longa trajetória dentro das ciências sociais e humanas. A partir da geografia, ciência que mais densamente tem se dedicado a pensar a constituição humana do espaço, são diversos os pensadores e pensadoras que têm teorizado sobre as espacialidades religiosas. Para citar alguns poucos registros, desde a década de 1940 as obras de Pierre Deffontaines (1948), Paul Fickeller (1999) e David Shopher (1967) têm servido de referência para aqueles e aquelas que buscam conhecer o conteúdo espacial dos fenômenos religiosos e a geograficidade das religiões.

No Brasil, nas últimas duas décadas, também tem ganho densidade a produção de reflexões sobre esta temática das espacialidades da cultura religiosa. A pesquisadora Zeny Rosendahl tem figurado como uma das principais referências da temática em nosso país. As contribuições desta autora é que nos auxiliarão a pensar a relação entre espaço e religião.

Rosendahl (2007) sugere que o eixo central em que deve ser pautada a análise geográfica da religião é a produção de bens simbólicos. Há, segundo a autora, uma economia simbólica que se efetiva no espaço e que elabora a sacralidade dos lugares. Junto dessa economia simbólica da religião, há também uma dimensão política do sagrado, que, se explorada, permite que possamos compreender as territorialidades formuladas pelas estratégias espaciais existentes na produção de espacialidades pela religião. Em sua dimensão institucional, a religião configura ainda um importante agente com caráter de estrategista geográfico que exerce o poder e o controle sobre pessoas e territórios (ROSENDAHL, 2002). Podemos perceber, dessa maneira, a importância que têm as dimensões políticas e econômicas no estudo geográfico das religiões a partir de uma perspectiva cultural.

Questões mais explicitamente envolvidas com a conceituação de cultura religiosa que estamos buscando abarcar também são problematizadas por Rosendahl. A abordagem das questões religiosas relacionadas com os símbolos e com os significados são apontadas pela autora a partir da ideia de lugar sagrado. “A palavra sagrado significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força. Sagrado, por si só, é um conceito religioso” (ROSENDAHL, 2002, p. 16). A partir dessa ideia, podemos conjecturar que o que distingue um espaço comum de um lugar sagrado é a qualificação deste último pela ordenação simbólica a partir dos valores da virtuosidade. Esta sacralização conferida ao espaço nasce da necessidade do indivíduo religioso em estender a outras dimensões do mundo, para além do seu corpo, a sacralidade. Torna-se necessário consagrar espaços para que existam lugares sagrados por onde o indivíduo possa circular e se estabelecer. “O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam ao espaço” (ROSENDAHL, 2002, p. 16).

A elaboração deste lugar sagrado, como aponta Rosendahl, reforça os laços e os comprometimentos do indivíduo religioso com a devoção.

Esta noção de lugar sagrado se relaciona, pois, tanto com as definições de cultura religiosa de Geertz, que problematiza o simbolismo instituinte da religião, quanto com o caráter coletivo do fenômeno religioso, sugerido por Durkheim. O lugar sagrado não pode ser outro que não o lugar onde se localizam os símbolos, o lugar sagrado é também aquele espaço de categorização social estabelecido pela perspectiva religiosa como o espaço sacralizado. “O lugar sagrado é o lugar do símbolo, lugar que unifica os grupos humanos quanto aos valores religiosos, no sentido etimológico de *religare*; ou, em outras palavras, a junção dos homens no domínio do sagrado, portanto, vinculados com a divindade além da vida terrena” (ROSENDAHL, 2007, p. 207). O lugar sagrado mais do que uma localização é, portanto, o lugar de situação da religião no espaço. Nele se estabelece o sagrado, e nele as coletividades religiosas exercem suas devoções ao transcendente, ao mesmo tempo em que se encontram com seus irmanados da vida terrena. Podemos afirmar, assim, que a espacialidade é o que permite o caráter coletivo do fenômeno religioso e a extensão dos elementos do sagrado para além da dimensão da individualidade. Afinal, é a partir dos deslocamentos espaciais, onde corpos se encontram no/com o espaço, que a religião ganha seu elemento socializador, vide a força de agregação e de difusão da fé que possuem as procissões e as peregrinações religiosas. Grande é também a importância dos elementos fixos da religião, como as hierópolis, territorialidades-santuário – permanentes ou momentâneas – que atuam na atração ou na ligação de pessoas com espaços simbólicos. O espaço é, pois, uma dimensão fundamental das práticas religiosas. Há uma geograficidade da religião. (ROSENDAHL, 2002)

A respeito da análise geográfica dos fenômenos religiosos, é necessário salientar, porém, que sua tônica não se restringe a uma análise estrutural de tal fenômeno. O espaço geométrico, aquele sob o qual é possível se calcular distâncias, estabelecer pontos fixos ou localizar objetos cristalizados, não é a única ou mesmo a principal concepção de espaço à qual geógrafos e geógrafas têm recorrido para constituir suas análises. Como aponta Sylvio Fausto Gil Filho (2009), há um viés interpretativo muito mais interessante a propósito do espaço que se oferece para se conceber a espacialidade do fenômeno religioso: trata-se da concepção de espaço relacional. Nesta perspectiva, a espacialidade da religião é vista como de natureza dinâmica e contingente. Mais do que a busca de fenômenos cristalizados, de espaços que agem como receptáculos de representações e significações ou mesmo do estabelecimento de localizações de objetos e artefatos relacionados às religiões, a preocupação de uma geografia da religião tem sido, portanto, a de problematizar as maneiras em que o espaço atua como uma dimensão fundamental e elementar para que os eventos religiosos se constituam e elaborem suas dinâmicas. Nesta medida,

[...] uma geografia do sagrado não é a consideração pura e

simples das espacialidades dos objetos e fenômenos sagrados e, por conseguinte, de seu caráter locacional; mas sim, sua matriz relacional. A geografia do sagrado estaria muito mais afeita à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado. (GIL FILHO, 2009, p. 263)

Assim pensada, uma geografia da religião, mais do que um instrumento de descrição de espaços e apontamentos de localização, se estabelece, pois, como uma análise interpretativa e crítica das relações socioculturais e político-econômicas dos elementos ligados aos símbolos e significações envolvidos na constituição de espacialidades da religião.

#### **4. CULTURA RELIGIOSA E TRADIÇÃO**

Pelo que foi exposto até o momento, podemos perceber que as definições de religião apontadas pelos autores e pela autora abordados sugerem áreas de contato entre a cultura religiosa e a noção de tradição. O caráter de transmissão intergeracional da cultura através dos símbolos e a necessária perenidade dos conceitos elaborados pela religião, apontadas por Geertz; a questão dos elementos de permanência coletiva de aspectos religiosos, sustentada por Durkheim; e a necessidade de formulação e manutenção de lugares sagrados, salientadas por Rosendahl; atestam como os elementos da tradição permeiam recorrentemente os aspectos da cultura religiosa. É necessário, portanto, que realizemos algumas reflexões a respeito da ideia de tradição para continuarmos caminhando rumo a uma definição do conceito de cultura religiosa.

Como aponta Doralice Maia (2001), o termo tradição etimologicamente designa os atos de transmissão ou entrega. Nas suas diversas utilizações por parte tanto da ciência quanto do senso comum, o termo é recorrentemente relacionado à noção de permanência e, por vezes, até à anacronia. Há, entretanto, posturas que não conseguem conceber a tradição por um viés que não seja o da renovação e do movimento. Já se disse, inclusive, que a tradição é antes de tudo uma experimentação. Por estes breves comentários, nota-se que são muitas as interpretações sobre o conceito em tela.

Eric Hobsbawm (1997) propõe um interessante debate sobre a questão da tradição. Para o autor, grande parte daqueles eventos que presenciamos na atualidade e que buscam exprimir uma condição de longevidade histórica através de seus símbolos e rituais podem se constituir na realidade em eventos muito recentemente elaborados e instituídos. É o que Hobsbawm chama de “tradição inventada”. Acompanhemos a definição do autor sobre esta ideia:

Por ‘tradição inventada’, entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam a inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passa-

do. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBBSAWM, 1997, p. 09)

Se na atualidade o debate sobre a temática da tradição ganha tanto destaque dentro das ciências sociais, é provavelmente porque ela envolve pontos que ainda necessitam ser mais bem explorados. Outro motivo que possivelmente tem feito com que o debate sobre a questão da tradição ganhe tanta centralidade é a rapidez com que os processos sociais têm promovido transformações na forma de disposição da realidade. De acordo com Hobsbawm, a necessidade recente de invenção de novas tradições e de reinvenção das já existentes tem se colocado justamente pelos contrastes fundados a partir da tensão entre as transformações realizadas pelo mundo moderno e as tentativas de imutabilidade e invariabilidade dos aspectos da vida social que até então estavam constituídos. Embora sempre tenham existido mudanças nas relações sociais, as que têm configurado no mundo moderno têm sido demasiadamente avassaladoras, fazendo com que a reivindicação e a asseguuração das tradições sejam cada vez mais necessárias.

Esta desestabilização da vida social gerada pelo mundo moderno faz com que os sujeitos e as coletividades tenham de se apoiar numa versão estável de um passado coerente. Quando este passado não existiu efetivamente, se é que algum passado histórico tenha existido de fato para além de sua formulação num dado presente, torna-se necessário forjar este passado de maneira que as coletividades não esvaziem de significado suas vidas. Como se pode perceber, a questão do passado histórico constitui um dos elementos mais importantes das tradições, e a necessidade da permanência mínima deste passado, uma condição fundamental.

Uma noção bastante próxima da ideia de tradição é a de costume. Recorrentemente, estes dois termos são tomados como similares e até mesmo como sinônimos. Hobsbawm chama atenção, entretanto, para a necessidade de discernir os dois termos, que possuem significados um tanto distintos. Para o autor, diferentemente da tradição, que pressupõe certa invariabilidade e uma formalização de seus conteúdos por práticas mais ou menos fixas, o costume não tem um compromisso rígido com a permanência, conseguindo facilmente assimilar inovações e mudanças. A função do costume dentro de uma dada sociedade seria justamente mediar suas transformações de modo a não gerar grandes impactos na coletividade que as sofrem. É dando um ar de conformidade ou compatibilidade com o que era precedente que o costume garante uma sensação de continuidade histórica.

Para Hobsbawm, a tradição se distingue também das convenções e da rotina. Diferentemente do hábito, que se constitui na introjeção de convenções ou rotinas, que geram os reflexos, por exemplo, a tradição não tem esse sentido pragmático. Ao contrário, como propõe o autor, as justificativas para a tradição não possuem um sentido técnico, mas ideológico. A simples repetição não é capaz de gerar, dessa maneira, a tradição, pois lhe falta a densidade de significado para que se constitua como tal.

O sentido de tradição, mesmo que inventada, está ligado às ritualizações, o que tem um sentido muito mais complexo do que o pragmatismo de inculcação de hábitos ou de servir de justificativa para que uma sociedade se conforte perante as mudanças. Tradições são, antes, processos de formalização e ritualização a que os grupos recorrem a fim de constituírem um sentimento comum baseado num passado correlato. Essas ritualizações possuem nos símbolos os elementos que carregam e exprimem um tom histórico justificador de práticas, disposições, motivações e sentidos para a existência coletiva. Assim, como aponta Maia (2001), baseada em Thomas Eliot, o sentido histórico a que a tradição recorre não se refere somente ao passado, mas, sobretudo, à sua presença. Dessa maneira, forjada ou não, a tradição se apresenta como um parâmetro que carrega valores e significados de um grupo no qual ele pode encontrar indicações daquilo que o que constitui como coletividade. A tradição se aproxima, dessa maneira, dos elementos da memória e da identidade.

Seguindo este raciocínio, a tradição de fato não pode ser pensada como algo anacrônico. Seu conteúdo só faz sentido se ela estiver inserida no movimento histórico. Seu sentido de permanência não é, portanto, o de imutabilidade, mas o de sugerir que os elementos que a compõem não estão em desaparecimento ou decadência. É justamente este aspecto que faz com que a tradição constitua um dos atributos fundamentais da religião. Por constituir um sistema ordenado de pensamento, a religião necessita estabelecer um sentido temporal para seus ritos. Organizar tradições passa a ser, dessa maneira, uma forma de estabelecer parâmetros que permitam uma categorização dos elementos sagrados – e seus opostos – que compõem o mundo. A tradição configura, pois, um dos elementos básicos da religião ao lhe fornecer um sentido existencial baseado em práticas que desempenham o papel de mediação entre a continuidade (permanência) e o movimento (mudança).

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Com base nas leituras e reflexões apresentadas, podemos agora nos aproximar de um conceito de cultura religiosa. Por mais que haja, por parte de diferentes teóricos e teóricas, variações e especificidades nas formas de conceber os conteúdos que constituem o fenômeno religioso, há pontos de interseção nestas definições. Estas conceituações possibilitam compreender a religião como um sistema cultural baseado em símbolos sagrados que permitem àqueles e àquelas que estão imbuídos em seus pensamentos e práticas partilhar um olhar e um posicionamento comum perante o mundo. A cultura religiosa comporta, assim, uma dimensão de coletividade, sendo baseada no compartilhamento de certos elementos identitários que elaboram versões de um passado histórico comum, que permite que a religião se distinga de certos discursos simplesmente moralistas.

A religião constitui um discurso portador de autoridade para revelar os sentidos da vida prática e tecer conceitos sobre o funcionamento do mundo. Ela se estabelece, pois, como uma instituição capaz de criar enunciados sobre

os significados da realidade social embasados na permanência de seus elementos constituintes. É nesta sua dimensão coletiva, de razão simbólica e de portadora de tradições que a religião buscou ser trabalhada neste texto. Nesta medida, este ensaio pretendeu uma organização de notas relevantes para que considerações sobre a geografia da religião sejam erigidas a partir de uma perspectiva interdisciplinar, que valorize o arcabouço teórico das inúmeras ciências que fornecem subsídios para o pensamento socioespacial. A proposta sustentada foi, portanto, a de que uma geografia da religião mais do que uma descrição de espaços e apontamentos localizacionais se estabelece como uma possibilidade de análise interpretativa e crítica das relações socioculturais e político-econômicas dos elementos ligados aos símbolos e significações envolvidos na elaboração de espacialidades da religião.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DEFFONTAINES, Pierre. *Géographie et religions*. Paris: Gallimard, 1948.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- FICKELLER, Paul. Questões fundamentais em geografia da religião. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 7-36, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette (Orgs.). *Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea*. Curitiba: Ed. UFPR, 2009. P. 253-265
- HOBBSAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: \_\_\_\_\_. *A Invenção das Tradições*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 09-23
- MAIA, Doralice Sátyro. A geografia e o estudo dos costumes e das tradições. *Terra Livre*, n. 16, p. 71-98, 1 sem., 2001.
- MATA, Sérgio da. O desencantamento da toponímia. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro EdUERJ, 2005. p. 115-140
- ROSENDAHL, Zeny. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 187-224
- ROSENDAHL, Zeny. *Geografia da Religião: uma proposição temática*. Geosp, São Paulo, n.11, p. 9-19, 2002.
- SHOPHER, David. *Geography and religions*. Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1967.

Recebido em: 14/09/2011

Aceito em: 4/10/2011