ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO E TERRITORIALIDADE DO SAGRADO: Notas para uma teoria do fato religioso

Sylvio Fausto GIL FILHO¹

RESUMO

As relações entre o fato religioso e o território revelam-se por meio da ruptura qualitativa do sagrado e da prática institucional da religião que se apresenta com um sistema de símbolos no qual circula o poder. Torna-se necessário resgatar a espacialidade e redimensioná-la sob a ótica do dever da sociedade.
Palavras-chave: teoria da religião, espaço de representação, território sagrado e poder

ABSTRACT

The relationships between the religious fact and the territory are revealed through the qualitative rupture of the sacred and of the institutional practice of the religion that comes with a system of symbols in which the power circulates. It is necessary to rescue the spatiality and transform under the optics of the course of the society.
Key-words: theory of religion, space of representation, sacred territory and power

INTRODUÇÃO

O presente texto visa ancorar a discussão do espaço de representação como categoria teórica substancial para uma análise integrada do fato religioso. Neste sentido, a base de reflexão proposta, reitera a necessidade de uma aproximação com o atual estado de arte da teoria das representações sociais e a gênese como categoria do espaço de representação. Outrossim, não menos vital, a busca de redimensionamento do campo religioso no âmbito das ciências sociais.

Guardado os devidos limitantes, cabe o reconhecimento do alcance circunstancial que a análise da religião teve nas ciências sociais de modo geral, quer na sociologia, na história, na antropologia cultural

¹ Professor Assistente do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná, Mestre em Geografia UNESP - Rio Claro, SP, Doutorando em História UFPR - Curitiba, PR.

ou na geografia humana. Quadro este cristalizado sob a teoria social crítica que em muito relegou a religião apenas como produção cultural ou superestrutura ideológica. Esta tendência mormente marcada, presume uma secularização crescente deste campo e um renovado exílio do sagrado como ponto focal de análise. Redutível somente nele próprio, o fenômeno religioso somente se apresentará como tal, como afirma ELIADE (1970), "com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa." Ao restringi-lo, podemos deixar escapar seu caráter distintivo. Sendo assim, correríamos o risco de reduzi-lo a tal ponto de não mais reconhecê-lo. O qualitativo de sagrado impõe um condicionamento para análise da religião que nos capacita verificar um diferencial conceitual, mesmo guardadas as devidas proporções fenomênicas.

TEORIA DAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E O FATO RELIGIOSO

A teoria das representações sociais tem em seu cerne o trabalho de MOSCOVICI (1961) no âmbito da Psicologia Social. FARR (1995) a considera como uma "forma sociológica de Psicologia Social" de origem européia, sendo antípoda da Escola Americana que seria uma "forma psicológica de Psicologia Social" presente nos trabalhos de G. W. ALLPORT (1954). Enquanto o primeiro se apresenta como continuidade do estudo das representações coletivas de DURKHEIM, o segundo atribui as origens a COMTE na esfera do positivismo lógico.

Ao remeter a inspiração da teoria das representações sociais aos trabalhos de DURKHEIM e LÉVI-BRUHL notamos que em muito o conceito de representação coletiva faz parte intrínseca de uma teoria da religião, ou melhor uma teoria do fato religioso.

DURKHEIM (1996) considera que "as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas". Considera, assim, a religião como um fato eminentemente social. Ao objetivar a religião dotando-a de uma materialidade social, DURKHEIM busca no conceito de representação coletiva a fundamentação dos fatos religiosos como produtos do pensamento coletivo. Para DURKHEIM (1994) as representações coletivas são o modo pelo qual os grupos se pensam nas suas relações com os objetos que os afetam.

Justamente, é nesta ponte ontológica entre representações sociais e uma teoria da religião que tomamos por plataforma de partida a nossa reflexão.

Ora, se as representações religiosas são representações coletivas é válido asseverar que o fato religioso é a dimensão conceitual que nos permite identificar a concretude das representações, assim como nos permite conferir-lhe uma objetividade.

A teoria das representações sociais confere uma racionalidade às crenças coletivas, como a ideologia, o senso comum, os saberes populares, a ciência e a própria religião. Significativamente é o fato dos homens se tornarem racionais a partir da sua condição de ser social que nos permite admitir o caráter fundamentalmente social do fato religioso.

Todavia há um problema teórico no nosso argumento que podemos precisar em dois pontos principais: se o fato religioso é sobremaneira de caráter social, correríamos o risco de admitirmos a não existência de processos individuais no que concerne a própria natureza da religião; por outro lado, o plano da experiência íntima do transcendente e suas repercussões na dinâmica do fato religioso nos escapa. É fora de si que a análise é possível, ou seja, na medida em que se torna coletivo.

Retomando MOSCOVICI (1984), na dimensão da experiência individual todos os comportamentos e todas as percepções são entendidas como resultantes de processos íntimos. Na dimensão das relações entre as pessoas tudo é explicado em função de interações, de estruturas, de trocas, de poder etc. Ele comenta que se tendemos a incorporar o segundo no primeiro, reduzimos o social às relações interpessoais ou mesmo intersubjetivas. Se por outro lado invertermos, negamos a especificidade do papel do indivíduo. Notadamente este reconhecimento de um estado de conflito que distingue a presente teoria tomando-a atraente.

Sendo assim, as representações sociais são uma forma determinada de conhecimento. Conhecimento este projetado no cotidiano e nos processos que o envolvem. Trata-se de uma forma de pensamento social de caráter prático onde discernimos modalidades de pensamento voltados à comunicação, à compreensão e ao domínio do ambiente social, material e ideal. (JODELET, 1984).

No tocante a esta abordagem, podemos considerar que a dinâmica relacional dos processos de representação estão atados aos contextos pelos quais aparecem e pelos quais mantêm a interação com o mundo.

MOSCOVICI (1984) reconhece uma natureza dual porém indissociável das representações, de um lado figurativa e de outro simbólica. Esta acepção estrutural ampla nos coloca diante do que seria

a própria construção da realidade.

Das representações coletivas de DURKHEIM às representações sociais de MOSCOVICI a análise do fato religioso torna-se indubitavelmente operacional, pois a teoria autoriza articular melhor um conceito social de religião e nos capacita reconhecer as múltiplas configurações do mundo construídas pelos diversos grupos sociais.

CONSTITUIÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO

Por mais que se tente estabelecer uma coerência entre as diversas aproximações sobre o fato religioso, tal empenho tem-se verificado inócuo, pois não conseguimos nos desprender de nossos "preconceitos ancestrais" diante deste campo específico. Há uma tendência em remetê-lo unicamente à metafísica ou o admitimos tão somente como produto social.

A opção de DURKHEIM (1996) foi de colocar de lado as concepções correntes de religião e ater-se à realidade concreta focando o que as religiões têm em comum. A redutibilidade das características essenciais de todo e qualquer lugar no qual está presente a religião, assentaria a própria base conceitual da mesma.

O tratamento de DURKHEIM sobre a religião é a pura consideração do fato, que ultrapassa qualquer julgamento a priori no que condiz com a veracidade ou a falsidade da mesma.

Comenta ele que se a religião não estivesse edificada na própria natureza das coisas teria encontrado no fato uma oposição da qual não resistiria. Considera ainda que o sentimento de crença não pode ser ilusório; sendo assim, reside no grau de experiência específica, que sob determinado ponto de vista nada deve às experiências científicas, muito embora sejam diferentes.

A religião, neste sentido, revelaria concepções que visam muito mais explicar o que há de "constante e regular nas coisas" do que há de excepcional. Esta premissa imprime ao fato religioso uma coerência, não da ordem da ciência positiva, mas o encadeamento natural da própria vida.

Neste contexto ele afirma:

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 gnômos, 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)

O pensamento religioso induz a uma ruptura qualitativa que marca os limites categóricos das representações ditas sagradas como antípoda do profano. A utilização do termo profano, muito embora discutido no âmbito da teologia como diferente de secular, aqui é usado como contraponto do sagrado. Já o termo secular apareceria como antípoda da noção de não eclesial ou não consagrado pela instituição religiosa.

Como uma forma de classificação do mundo social, o pensamento religioso marca a dinâmica dual das relações sociais e desta sociedade com os objetos do mundo.

O pensamento de WEBER (1993) baseia-se muito mais nos efeitos e condições impostos pela religião em um particular tipo de comportamento social. Os caminhos externos da prática religiosa são muito diversos quanto à compreensão. Podem ser apreendidos sob o ponto de vista de experiências subjetivas, idéias e propósitos concernentes ao indivíduo. As mais elementares formas de comportamento motivadas pelas religiões ou fatores mágicos estão orientadas para este mundo.

Sob este aspecto, WEBER (1993) teoriza sobre a religião como sendo motivadora de uma ação muito mais atinente ao mundo objetivo do que propriamente metafísico. Esta conduta cotidiana estimulada pela religião em direção ao mundo objetivo reforçou a tese de que "o propósito das religiões e ações mágicas são predominantemente econômicos."

Deste modo, o tradicionalismo econômico manteria raízes na permanente manutenção da religião sobre as bases da vida cotidiana, principalmente no que tange ao cristianismo reformado e sua influência na atuação dos detentores do capital. WEBER atribui à formação ética religiosa boa parte das justificativas da ação econômica nos países industrializados.

A relação entre a ação econômica e as bases da formação ética-religiosa, muito embora pertinentes em determinadas situações históricas e geográficas, carece de aplicabilidade em contextos diversos.

A visão extremamente secularizada da ação religiosa na Europa circunscreve as possibilidades de análise em uma realidade específica. Na explicação sobre os fundamentos religiosos do ascetismo laico, WEBER acena para a discussão sobre o calvinismo na perspectiva de que esta vertente religiosa objetivaria para o mundo uma determinada ação social. A distinção aparece na valorização de um labor racional que edificaria a justa fé em Cristo relacionado à glorificação deste mundo.

Ao atribuir à base ética da Igreja Cristã reformada um dos pilares de sustentação do espírito do capitalismo moderno, WEBER constrói uma ligação analítica na direção de avaliar o quanto as idéias religiosas influenciaram a cultura ocidental. No entanto, a proposição weberiana não seria monolítica na direção de uma interpretação apenas causal da história, ou por outro lado, não reduz a religião ao campo de uma análise totalmente materialista.

Contudo, a análise weberiana não atribui uma identidade específica ao sagrado. Trata a religião muito mais no âmbito de uma prática social do que propriamente um campo analítico possuidor de uma especificidade própria.

No que tange à crítica materialista da religião, nos interessa sobremaneira de como a busca dos fundamentos teóricos do ateísmo, assim como proposto por MARX e ENGELS, atribuem uma raiz social ao pensamento religioso não o considerando nem uma revelação sobrenatural, nem o resultado de um colúrio de sacerdotes, mas sim como fundamentadas em uma realidade histórica concreta.

Sendo, sob o ponto de vista de MARX, a religião um reflexo ilusório das contradições sociais, seria mais eficaz eliminar suas raízes sociais. Ou seja, subordiná-la à luta de classes.

Nas *Teses sobre Feuerbach*, MARX (1972) comenta: "Feuerbach resume a essência religiosa em essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, é o conjunto das relações sociais". (p. 79)

Neste caminho, MARX (1972) examina se a realidade material é o segredo do "mundo celeste"; é no primeiro que é necessária a crítica teórica e revolucionar a prática.

Assim, para o autor, "a vida social é essencialmente prática". As incongruências do mundo social que "desviam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática." (p. 80)

Para MARX (1972) são os homens reais que são produtores de suas representações, das suas idéias. A vida concreta é que determina a consciência; sob este aspecto, a moral, a religião, a metafísica não

têm uma autonomia real. Não tendo autonomia também não têm história, nem desenvolvimento, pois "não é a consciência que determina a vida e sim a vida que determina a consciência". (p. 85)

Sendo a religião ideologia, "a dissolução das idéias ultrapassadas caminha a par com a dissolução das antigas condições de existência". (p. 101)

O cerne da questão religiosa no materialismo histórico é não reconhecer a legitimidade da religião como componente específico autônomo da construção da sociedade. Portanto, a religião aparece como nebulosa ideologia que destoa da realidade do mundo concreto. Não nos cabe aqui fazer a apologia da religião diante da crítica materialista, mas sim referendar a possibilidade de parâmetros analíticos na construção do campo religioso.

Em tese, a religião como produto das relações concretas da sociedade revela apenas uma faceta aparente do fato religioso. Embora a interação social da religião seja uma assertiva inconteste, o modo como esta interação se processa é passível de discussão. Reduzir a religião totalmente como reflexo das relações contraditórias da sociedade não explica o mais fundamental, ou seja, seu caráter sagrado. A permanência do sagrado impõe uma renovada abordagem do fenômeno religioso.

A sistematização de ELIADE (1995) sobre o sagrado e o profano abre uma perspectiva interessante de abordagem no âmbito da história.

A premissa de ELIADE (1995) constata a consciência do sagrado pelo homem. O sagrado é reconhecido porque se manifesta, se apresenta totalmente diferente do profano. O autor indica o termo "hierofania" que corresponde à própria revelação de algo sagrado. O termo possui um quadro de referência abrangente, tanto indica a sacralização de todo e qualquer objeto como também a manifestação do transcendente pessoal. O sagrado impõe a assertiva da manifestação de uma "ordem diferente", uma lógica que não pertence a este mundo. Esta diferença contextualizada constitui o dilema pelo qual percebemos o sagrado.

ELIADE (1995) comenta que "nunca será demais insistir neste paradoxo que constitui a 'hierofania', até mais elementar." A manifestação do sagrado torna qualquer coisa em outra coisa, qualquer ser em outro ser; encontra uma ordem distinta em toda relação com o mundo. Fundamentalmente as coisas ditas sagradas são outras, muito embora permaneçam as mesmas.

A descoberta de um mundo dessacralizado é algo historicamente

recente. No que tange ao desenvolvimento das sociedades, a religião tende a ser a base fundamental de explicação do mundo e de coerção social. Sendo assim, o homem religioso tende, ao máximo, manter-se em um universo sagrado por excelência. Todavia, quando é desprovido deste sentimento religioso, o homem assume cada vez mais o mundo dessacralizado. O autor aponta para este último a experiência das sociedades modernas. Ao dessacralizar o mundo o homem moderno passa a vivenciar o profano.

... o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história. Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana. (ELIADE, 1995, p. 20)

Ao apresentar e qualificar o sagrado, ELIADE constrói uma ponte interpretativa entre a natureza transcendente da religião e de outro a sua materialidade. A manifestação do sagrado contribui para uma nova semântica de relações que podemos caracterizar como:

- O homem religioso imprime ao mundo sensível uma descontinuidade, que reclassifica qualitativamente as coisas.
- Ao sacralizar o mundo, o homem religioso atribui a significação plena de um espaço sagrado em oposição a todo o resto como sendo sem forma e sentido.

O espaço sagrado seria, deste modo, o mundo do "sentido", do "real" fundado ontologicamente pela manifestação do sagrado. Assim, o espaço sagrado é primordial, corresponde ao primeiro ato que impregna de sentido a experiência do homem religioso e o contextualiza no mundo. Em contrapartida, o homem não-religioso atribui uma homogeneidade ao espaço. O espaço é algo já dado, já posto, portanto neutro, intrinsecamente e meramente produto socioeconômico em sua dinâmica.

Outrossim, ao delimitar conceitualmente o sagrado, ELIADE busca uma estrutura e uma morfologia baseada em uma gama diversificada de sacralidades ou fatos sagrados.

A diversidade de modalidades do sagrado relativiza bastante o conceito de "hierofania". Este conceito só é delimitado pelo fato de toda e qualquer hierofania ser histórica. Muito embora separada pelo contexto único de cada momento da história, as "hierofanias" possuem escalas de abrangência do local ao universal.

Se considerarmos a hierofania como momento único pleno indissociável de seu contexto tomaríamos o estudo do fenômeno religioso de tal modo fragmentário que seria quase impossível relacioná-lo de forma processual ou comparada.

O desafio está em encontrar um ponto de convergência dos fenômenos. A base em questão representaria a inteligibilidade do fenômeno religioso em contextos e momentos diferenciados. O elo de ligação entre diferentes hierofanias seria vital para uma análise no âmbito da história das religiões. A solução proposta por ELIADE reside na idéia de arquétipo e repetição.

O conceito de arquétipo foi proposto por JUNG (1991) e no seu dizer trata-se de formas a priori das faculdades imaginativas que têm aspecto de imagens típicas. "Na realidade, as formas arquetípicas geradas pela fantasia se reproduzem espontaneamente sempre e por toda parte, sem que deva pensar (...) em uma transmissão por via direta." (p. 53)

Este elo comum é creditado por JUNG às relações primitivas da psique, sendo os arquétipos atributos da psique pré-racional sem conteúdo específico e herdadas do passado remoto. Sob este ponto de vista, os arquétipos são preexistentes e não limitados ao tempo e espaço.

ELIADE (1969) apropria-se desta referência aplicando uma nova semântica. Em um primeiro momento, apresenta a noção de arquétipo como permanência simbólica dentro de uma ontologia original. Sua reflexão em *O mito do eterno retorno* apresenta a realidade do homem arcaico construída a partir da repetição de gestos primordiais. Em outro momento, considera que um objeto ou uma ação adquire um valor e reveste-se de uma realidade que os transcende e os sacraliza.

A maior parte da discussão de ELIADE (1969) é perpassada pela configuração de padrões de ação e estruturas de fundamento arquetípico. O fio condutor de seu discurso alinhava o símbolo como fundamento estrutural pré-concebido que só é diverso na prática aparente de cada cultura. Assim, os simbolismos de centro do mundo, os simbolismos celestes de fertilidade etc. assentam-se em um padrão arquetípico que fundamenta o conceito de repetição.

Ao atribuir uma base uniforme de edificação dos atos simbólicos, o autor apresenta a possibilidade de uma essência uníssona do fato

religioso. Cabe lembrar a distinção pela qual o autor caracteriza as sociedades ditas arcaicas ou pré-modernas em comparação com as sociedades modernas secularizadas (ou, no seu dizer, profanas) e cada vez mais desprovidas de sustentação no sagrado.

A crítica que podemos fazer no uso do conceito de arquétipo na análise da religião é estarmos remetendo o mito a uma reminiscência da psique e não como algo construído historicamente.

A nossa reflexão parte do pressuposto de que a repetição de atos mitológicos do passado nas sociedades arcaicas são semelhantes à idéia da ação da Divindade na história assim como as religiões universais professam. Neste sentido, nas sociedades complexas, a religião seria uma variável pertinente na base das relações sociais. O ponto de convergência de diferentes tradições religiosas estaria muito mais ligado ao seu caráter histórico contextualizado do que propriamente a uma essência arquetípica.

Reportamo-nos, por exemplo, às relações entre o cristianismo, o judaísmo e o Islã, quando advogam uma raiz histórica única e uma mesma origem mística.

A religião não se restringe a uma modalidade social, mas além desta premissa, também em um sistema simbólico reunido em torno da experiência do concreto. Não só na dimensão da sociedade mas também de cada e qualquer indivíduo desta sociedade. No dizer de LÉVI-STRAUSS (apud BOURDIEU, 1998), o psíquico é também elemento de significação para um simbolismo que o supera e o mais pertinente meio de asseverar uma realidade múltipla apreendida sinteticamente fora dele mesmo.

BOURDIEU (1998) lembra que a semiologia trata todos os sistemas simbólicos como apenas instrumentos de conhecimento e comunicação. No entanto, cabe ressaltar que essa premissa restringiu-se ao campo fonológico da língua; neste sentido, corre-se o perigo de impingir ao objeto a teoria do consenso subjacente, na medida em que aparece sob a forma de uma teoria da função (visto DURKHEIM) de articulação lógica e social de representações coletivas e principalmente as formas de classificação religiosa.

O fato de que os sistemas simbólicos derivam, entre outras coisas, sua estrutura da aplicação sistemática de um mesmo princípio de classificação, repercute em uma organização do mundo social e natural de modo dual com opostos na qual impera a lógica da inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção. Nesta referência estrutural-funcionalista as funções sociais passam a ter um

caráter político, pois promovem uma ruptura no ordenamento amplo e socialmente indiferenciado do mundo promovido pelo mito. Sendo assim, as funções socialmente diferenciadas de distinção social e legitimação são ocultadas quando a religião se encontra ideológica e politicamente manipulada.

Referendamos o pressuposto de que a religião, como sistema simbólico, seja um veículo privilegiado dos fluxos de poder, ou no dizer de BOURDIEU (1998):

que sua temática refira-se à ordem embora em sentido bastante distinto, parece estranha a duas correntes: primeiro àqueles que tornam a sociologia dos fatos simbólicos uma dimensão da sociologia do conhecimento (ou melhor, privilegiam a sintaxe mais do que a temática) -, e segundo, àqueles que a encaram como uma dimensão da sociologia do poder. E não poderia ser de outro modo uma vez que cada uma destas teorias só é capaz de apreender o aspecto que apreende vencendo o obstáculo epistemológico que para ela constitui, no âmbito da sociologia espontânea, o equivalente do aspecto que a teoria complementar e oposta constrói. (p. 31)

A discussão de BOURDIEU demonstra que o malogro destas concepções antagônicas reforçaram o impedimento da interpretação estrutural e contribuíram para a impressão de incoerência simplista de uma ordem mítica.

Assim, evidencia-se a ação simbólica eficaz da religião, a partir da proposição de DURKHEIM, no que tange às funções sociais e propriamente políticas que a religião cumpre em favor do corpo social na totalidade.

Levando em conta o pressuposto de DURKHEIM no que se refere à gênese social dos esquemas de pensamento, percepção, apreciação e de ação na base da divisão social em classes, somos direcionados à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais e que estas se estabelecem por meio da estrutura dos sistemas simbólicos, destacando entre elas a religião. (Apud BOURDIEU, 1998).

A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (p. 33-34)

O fato religioso revela por meio dos símbolos sagrados a síntese do *ethos* de uma determinada comunidade. As disposições morais, mesmo estéticas e o próprio *devoir* da existência fazem parte da visão de mundo congemina pela religião. Como coloca GEERTZ (1989), muito embora não seja novidade de que a religião ajusta as atitudes humanas em uma ordem cósmica e projeta esta mesma ordem na experiência humana, há uma carência de uma arcabouço teórico que dê conta de um estudo analítico dos diversos fenômenos resultantes da ação religiosa. Neste intuito, GEERTZ (1989) aponta uma definição de religião como reorientadora e estimuladora de uma nova abordagem do assunto. A saber, religião seria:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (p. 104-105)

O parecer de GEERTZ coloca a religião como um sistema simbólico responsável por um determinado tipo de comportamento social. Neste sentido, o autor admite o quadro de referência que a religião representa e a ordem existencial que ela configura.

A contribuição de BORDIEU (1998) na formação de um campo religioso com especificidades próprias, e de certo modo típicas e autônomas, relaciona-se diretamente à ligação entre o desenvolvimento das grandes religiões universais e o processo de estruturação das cidades e da vida urbana.

Para o autor:

as transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e de reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade da 'moralização' e de 'sistematização' das crenças e práticas religiosas. (p. 34)

Além da premissa de complexificação estrutural da instância religiosa que referendou uma autonomia relativa do campo religioso, as representações religiosas saíram de um Deus primitivo, imprevisível

e arbitrário a uma Divindade justa e boa, protetora da ordem social e natural.

Por outro lado, a racionalização de uma ordem moral em detrimento de tradições místico-mágicas por meio de um corpo sacerdotal especializado, conferiu à teologia o monopólio do discurso autorizado. O corpo sacerdotal autorizado por uma teologia cujas bases são dogmáticas "tende a substituir a sistematicidade objetiva das mitologias pela coerência intencional das teologias, e até por filosofias". (p. 38)

Neste sentido, a constituição de um campo religioso "acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por razão em leigos (...) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado)". (p. 39)

Este processo de desapropriação refere-se especialmente aos grupos sociais que são excluídos e ocupam uma posição inferior na estrutura de distribuição dos bens religiosos. "estrutura que se superpõe à estrutura da distribuição dos instrumentos de produção religiosa..." (p. 39)

Sob este aspecto BORDIEU identifica uma ruptura entre o trabalho material e o trabalho simbólico no que tange à divisão do trabalho religioso, muito embora esta separação não signifique um esvaziamento deste capital simbólico. Reconhece-se uma tendência de deterioração do capital simbólico tradicional.

O capital religioso tenderia assim a oscilar entre o autoconsumo religioso de um lado e o monopólio da produção religiosa por especialistas de outro.

O autor apresenta a estrutura de distribuição do capital religioso como sendo:

Diferencialmente de ELIADE, BORDIEU enfatiza que a oposição entre o sagrado e o profano está muito mais relacionada com a posição dos agentes no que tange à gestão do sagrado. De um lado, temos o corpo sacerdotal detentor do monopólio do saber religioso, e de outro, os leigos como sendo profanos no sentido de não conhecedores do saber religioso e, portanto, estranhos ao sagrado e aos agentes autorizados gestores do sagrado.

Esta oposição imanente à própria instituição religiosa repercute também a toda e qualquer forma de religião dominada ou manipulação profana como a magia e a feitiçaria. Estas são consideradas inferiores e, portanto, vulgares.

Capital Religioso	Competências	Características
Relações interpessoais entre os bens religiosos	Domínio Prático	caracterizado por um esquema de pensamento e ação adquiridos por simples familiarização, com o todo do grupo e posturas de modo pre-reflexivo.
	Domínio Ético	caracterizado por um corpo de normas e conhecimentos explícitos, sistematizado por representações ligadas a uma instituição social reguladora de valores religiosos.
Sistemas Simbólicos	Sistemas ritualizados	caracterizado pela coerência mútua e verticalidade dos sistemas simbólicos.
	Relações religiosas (linguagem, cosmologias, teologias)	caracterizado por uma reatuação mútua na busca de adequação à função interna dos agentes religiosos e externos a nível do Estado e conflitos sociais.

Adaptado pelo autor de BORDIEU, 1998, p. 40.

Os pares de oposição entre religião e magia, sagrado e profano, manipulação legítima e profana do sagrado mascaram, na verdade, a posição de competência dos agentes religiosos autorizados dentro da estrutura de distribuição do capital religioso.

Como sistema simbólico, a religião estrutura a experiência e a expressa em uma certa coerência prática, e de outro lado, restringe o campo essencial dogmático, portanto indiscutível do que é passível de discussão.

Pela autoridade consagrada, portanto legítima, pela explanação redimensiona e submete às tendências do mundo natural e social, passando da prática implícita do *ethos* para a *ética* sistematizada em normas. Esta transferência da práxis religiosa para a norma consagrada possibilita à religião ser legitimadora de um estilo de vida específico. Quando apropriada por um determinado grupo social reveste-se de uma função ideológica.

Se o fato religioso constitui "expressão legitimadora de uma posição social", a idéia fenomenológica pela qual a experiência religiosa seria de primazia pessoal deixa escapar os condicionantes sociais que possibilitam esta experiência.

O poder religioso utilizado como poder de transformação das representações e as práticas dos leigos demonstram como a gestão dos bens religiosos pode imprimir um novo *habitus* religioso como base do pensamento, ação e percepção segundo as normas de determinada representação religiosa do mundo. (BORDIEU, 1998)

Essa proposição analítica se refere à conexão entre a religião e o arranjo de uma visão política do mundo social. Apresenta como as instâncias religiosas indivíduos e instituições manipulam o capital religioso na concorrência pelo monopólio dos bens religiosos.

A noção de "capital religioso" e "habitus religioso" se nos apresenta como uma solução analítica interessante, pois confere delimitação e operacionalidade ao campo religioso.

Quando BORDIEU desloca a atenção das ciências sociais das "realidades já nomeadas" para "as operações sociais de nomeação e os ritos de instituição", confere à linguagem e mais propriamente às representações uma eminência até então descurada.

O ponto em questão é a eficácia propriamente simbólica da linguagem na construção da realidade. Se os processos de nomeação conferem uma estrutura inteligível ao mundo, os agentes sociais autorizados institucionalmente de forma ampla estabelecem os parâmetros reconhecidos na edificação deste mundo.

GÊNESE DO ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO

Por conseguinte, a linguagem como sistema simbólico regulado pelos subsistemas da sintaxe, da semântica e do comportamento reconduzem à possibilidade de reconhecimento no interior de determinada cultura dos significados espaciais que conduzem a uma percepção de espaço específica.

Trata-se, por assim dizer, de um aspecto destacado na espacialização do mundo, a dimensão da linguagem. Ela reveste de significado as distâncias e o ordenamento do próprio espaço.

MERLEAU-PONTY (1993) comenta que 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" no qual todas as coisas estariam imersas, devemos concebê-lo como o poder universal de suas conexões. (p. 258)

Para o autor, é na fixação do sujeito no mundo que se estabelece a possibilidade de experiência do espaço.

A análise fenomenológica de MERLEAU-PONTY abre a perspectiva da construção de um segundo espaço que ultrapassa o espaço tangível. Nesta perspectiva, existe uma espacialidade diferencial construída a partir da experiência do sujeito que confere uma inteligibilidade ao espaço concreto já posto.

O que implica a fenomenologia do espaço conforme MERLEAU-PONTY é uma análise da experiência espacial centrada no sujeito subjetivo. Deste modo, é a percepção do indivíduo que edifica o

conhecimento do espaço e configura o segundo espaço. A contribuição significativa desta concepção é o redimensionamento do espaço enquanto categoria de análise.

Contudo, o pensar e a ação do sujeito perpassam a possibilidade de haver representações de caráter social, como já discutimos anteriormente.

O próprio DURKHEIM (1996) demonstrou que o espaço não é um meio vago e indeterminado, como é próprio do pensamento kantiano, puramente e absolutamente homogêneo. Se assim o fosse, ele não suscitaria o pensamento. A representação espacial seria uma "primeira coordenação introduzida entre os dados da experiência sensível". Entretanto, se o espaço fosse de caráter qualitativamente homogêneo, esta premissa seria impossível.

O autor reserva a referência espacial ao caráter social do mesmo. Deste modo, são os atores sociais que por meio de parâmetros coletivos atribuem sentidos e significados espaciais revestindo o espaço de uma natureza social.

Vale dizer que o espaço não poderia ser ele próprio se, assim como o tempo, não fosse dividido e diferenciado. Mas essas divisões, que lhe são essenciais, de onde provêm? Para o espaço mesmo, não há direita nem esquerda, nem alto nem baixo, nem norte nem sul. Todas essas distinções provêm, evidentemente, de terem sido atribuídos valores afetivos diferentes às regiões. E, como todos os homens de uma mesma civilização representam-se o espaço da mesma maneira, é preciso, evidentemente, que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem-lhe sejam igualmente comuns; o que implica quase necessariamente que tais valores e distinções são de origem social. (DURKHEIM, 1996, p. XVIII).

Na discussão sobre a espacialização do mundo BETTANINI (1982) coloca o espaço de representação como parte de uma classificação onde teríamos três categorias distintas:

- O espaço mítico como modalidade do espaço antropológico, sendo, na abordagem fenomenológica, uma restrição ao vivido. No dizer de CASSIER (apud BETTANINI, 1982) o espaço mítico cumpriria a mesma função do espaço geométrico ao conferir objetividade à natureza. A visão mítica do espaço é a reprodução de algo que em si mesmo não é espacial.

- O espaço sagrado como restrição classificada do espaço mítico. Terreno de mediação entre a terra e o céu. Trata-se de uma ruptura qualitativa que no dizer de ELIADE seria o espaço das "hierofanias".

- O espaço de representação seria edificado pela religião laica da política. Também visto como consagração do poder político. Neste sentido, o espaço de representação substituiria o espaço sagrado devido às crises de base das instituições religiosas.

O espaço de representação é a categoria sequestrada do historiador MOSSE (1991) que na análise da Alemanha nazista identificou as expressões do nacionalismo. Nesse contexto ele percebeu que a noção de pátria se auto-expressava pelos signos de poder. A consagração do poder político coisificado pelos monumentos nacionais seria a referência material da ideologia política.

MOSSE (1991) identificou que grande parte dos ritos e símbolos utilizados pelo fascismo tiveram como base a liturgia cristã. Esta consagração do nacionalismo como "religião da humanidade" seria a edificação de um culto profano capaz de objetivar novo sentido à prática espacial.

A direção tomada por MOSSE possui antecedentes no próprio iluminismo e mesmo nos ideais laicos da revolução francesa.

ROUSSEAU (apud BETTANINI, 1982) havia se inspirado no teatro da Grécia Antiga quando sugeriu aos poloneses o culto coletivo em torno de um monumento patriótico para fazer lembrança e consciência do valor da pátria.

Um culto religioso do poder político e do Estado, a divindade seria o líder político revestido pela consagração ritual, pela representação, investidura do Estado. Os sacerdotes seriam os políticos em geral e talvez a oferenda seriam as vidas de milhões de pessoas trucidadas nas guerras inspiradas por ideologias nacionais.

Todo o encadeamento lógico da conformidade religiosa do fascismo ou mesmo do stalinismo nos remete a quanto a ideologia política consubstancia-se em espaços de representação.

Ao nosso ver, a discussão de MOSSE (1987) não contrapõe o espaço de representação à noção de espaço sagrado, pois sua temática era o nazismo e o fascismo e de como estas ideologias edificam determinadas percepções da realidade.

Contudo não parece nítida a noção que o espaço de representação seja uma categoria específica referente ao mundo dessacralizado, mas sim que os atores sociais qualificam e edificam espaços de representação de acordo com motivações coletivas tanto religiosas como políticas nas quais o poder é imanente.

Compartilhamos de algumas idéias de FOUCAULT (1976), nas quais expressa a natureza do poder nas seguintes proposições:

- o poder não se possui, porém é exercido;
- as relações de poder são imanentes às relações sociais e surgem da base;
- as relações de poder são tanto não-subjetivas como intencionais;
- onde há poder há resistência.

Na busca de uma alternativa possível de análise, de caráter estrutural, lembramos o trabalho de SOJA (1996), que por meio de uma revisão a LEFEBVRE nos propõe uma alternativa interessante no que tange à construção de uma análise integrada do social. Sob este aspecto, quando consideramos a religião como conteúdo primariamente social podemos integrá-la a uma análise mais abrangente da realidade humana.

LEFEBVRE (1991) redimensiona a existência humana a partir de um rompimento com a epistemologia dualista reinante no qual as dimensões social e histórica são consideradas perspectivas autônomas em relação ao espaço. Seu trabalho enseja a possibilidade de que a existência seja o devir de um movimento dialético entre a historicidade, socialidade e a espacialidade. (fig. 1)

FIGURA 1 - TRIALÉTICA DO DEVIR

FONTE: Fausto, S., baseado em SOJA, 1996.

O "vir a ser" da existência articula-se em dimensões específicas que constituem o quadro de referências da realidade. SOJA (1996) coloca como uma asserção ontológica a trialética entre historicidade, socialidade e espacialidade que se aplica em todos os níveis da formação do conhecimento, desde a epistemologia à construção da teoria, a análise empírica e a prática social. Ele denominou como dupla ilusão a tendência durante o último século em privilegiar as relações entre o "fazer" da historicidade e a "constituição" das práticas sociais ou socialidade.

LEFEBVRE (1991) constrói uma crítica marcante da explicação sociohistórica da realidade; expõe que existe uma forte tendência da filosofia, historiografia e teoria social ocidentais em manter sua análise bifocalizada entre as dimensões da Historicidade e a Socialidade.

Ele também considera que o conceito de espaço social corrente não leva adequadamente em conta aspectos da natureza ou aspectos

históricos anteriores. Várias mediações e mediadores devem ser levados em conta: a ação de grupos sociais, fatores relacionados ao conhecimento, a ideologia ou ao domínio das representações. O espaço social contém uma diversidade de objetos, tanto naturais e sociais, incluindo redes e vias que facilitam a troca de materiais, coisas e informações. Estes "objetos" não são somente coisas, mas também relações. Os objetos possuem peculiaridades discerníveis como contorno e forma. O trabalho social os transforma, os reorganiza em contextos espaço-temporais sem contudo afetar a materialidade e o estado natural dos mesmos.

A concepção lefebvreniana da espacialidade seria construída a partir do imbricamento do movimento tríade do espaço percebido, concebido e vivido, (fig. 2)

FIGURA 2 - TRIALÉTICA DA ESPACIALIDADE

FONTE: Fausto, S., baseado em SOJA, 1996.

SOJA (1996) teoriza que até o momento se privilegiou o que ele denominou de uma epistemologia do primeiro espaço ou, no dizer lefebvreniano, a prática espacial. Mais precisamente a materialidade do espaço empírico, as mediações locais possíveis ou mesmo as teorias de base marxiana.

Já a epistemologia do segundo espaço ou representação do espaço caracteriza-se como sendo de cunho interpretativo, artístico, da estética arquitetônica, do simbolismo da visualização, do imaginário. Por fim recai numa reconstrução poética a partir da semiótica do espaço.

A epistemologia do terceiro espaço, na proposta de SOJA (1996), seria uma desconstrução da dualidade do primeiro espaço / segundo espaço e uma reconstrução heurística dos mesmos possibilitando o salto qualitativo necessário. Este avanço se apresenta na articulação das dimensões histórica, social e espacial do cotidiano. Na abordagem lefebvreniana seria o conceito espaço de representação.

LEFEBVRE (1991) considera que o conceito de representação suplanta o de ideologia e torna-se mais operacional na análise do espaço. É razoável assumir que a prática espacial, as representações do espaço e os espaços de representação são diferentes caminhos da produção do espaço de acordo com as qualidades e atributos de uma determinada sociedade em determinado período histórico.

As relações entre os três momentos: percebido, concebido e vivido não são estáveis nem simples. Suas relações estabelecem conexões distintas e variáveis.

Sendo assim, a história do espaço não se limita ao estudo de momentos específicos como a formação, o estabelecimento, declínio e dissolução de determinada ordem. Precisa também relacionar aspectos globais com aspectos particulares de sociedades e instituições. Mais além, a história do espaço possibilita uma periodização do processo produtivo muitas vezes não coincidente com as periodizações aceitas.

LEFEBVRE (1991) entende que o plano de referência do espaço absoluto foi a natureza fragmentária localizada e coisificada por qualidades que lhe são intrínsecas como os rios, as montanhas, os vales etc. Esta característica inicial, já admitida, pouco a pouco foi encampada por forças de caráter simbólico como a religião e a política. "Assim o espaço natural foi povoado logo por forças políticas." (p. 48).

Desse modo, a arquitetura reapropriou o que era natureza e transferiu para a política por meio de uma mediação simbólica.

Ainda mais se tomamos por exemplo um templo religioso, notamos que o espaço por ele circunscrito é qualitativamente diferenciado

pela sacralização, sendo esta separação interna um constrangimento de uma oposição ao vazio da natureza externa, ao mesmo tempo que separa, também restabelece a natureza noutra ordem.

O espaço absoluto onde os ritos e cerimônias foram realizados reteve vários aspectos da natureza, embora em uma forma modificada por exigências cerimoniais: idade, sexo, fertilidade etc. Sendo ao mesmo tempo civil e religioso, o espaço absoluto transpôs estas características para o estado político fundado na cidade.

Espaço absoluto, religioso e político em caráter era um produto dos laços de consangüinidade, solo e idioma, mas além disto evoluiu para um espaço relativizado e histórico.

O espaço absoluto perdurou no processo como substrato de um espaço histórico e de espaços de representação com simbolismos religiosos, mágicos e políticos.

Rapidamente por uma dialética interna que apressou seu esgotamento, ao mesmo tempo que prolongou sua vida, o espaço absoluto encarnou um antagonismo entre "cheio" e "vazio".

Depois do vazio dos espaços do templo ou o caráter monumental dos espaços políticos nas cidades, que tomam como base a amplitude de um espaço natural, se estabelece uma nova dinâmica na história; o espaço de acumulação ("a acumulação de toda a riqueza e recursos: conhecimento, tecnologia, dinheiro, objetos preciosos, obras de arte e símbolos").

LEFEBVRE demonstra que em um momento anterior ao processo de acumulação havia uma correspondência direta da atividade produtiva e o processo de reprodução da sociedade, mas quando o primeiro tornou-se independente do processo, a atividade produtiva passou a ser uma abstração, portanto configurando um espaço abstrato.

Este espaço abstrato foi retirado de um espaço histórico que não obstante se manteve vivo e perdendo gradualmente sua força como substrato ou alicerce de espaços de representação.

Deste modo podemos reconhecer três categorias da espacialidade. (fig. 3)

A história do espaço, na abordagem lefebvriana, é a história da realidade social por meio de relações e formas. Esta concepção é distinta de um inventário de objetos no espaço como a idéia de cultura material ou civilização. Também distingue-se das idéias e discursos sobre o espaço. Sob este prisma, trata-se de levar em consideração os espaços de representação e as representações do espaço em todas as inter-relações e conexões com a prática social.

FIGURA 3 - CATEGÓRIAS DA ESPACIALIDADE

FONTE: Fausto, S., baseado em LEFEBVRE, 1991.

Neste sentido o cotidiano se expressa em espaços de representação. As representações do espaço e do tempo fazem parte da história das idéias – da filosofia, da religião e da ética. O desenvolvimento desta história articula as condições do tempo em redes que por sua vez estão subordinadas à estruturas políticas. A história do espaço não se assenta na idéia de processo histórico tampouco na compreensão de transformações estruturais que, em última análise, caracterizam os eventos e as instituições.

O ponto de partida desta história do espaço não está fundada nas descrições geográficas do espaço natural, mas aproxima-se do estudo dos ritmos naturais, e as modificações desses ritmos e sua inscrição no espaço mediadas pelas ações humanas. (LEFEBVRE, 1991, p. 117)

A prática mental e social do homem imprime transformações na natureza que através do entrelaçamento das relações sociais configuram uma particular representação do espaço. Por outro lado a ação simbólica aponta para um espaço de representação. Cabe asseverar que espaço e tempo não são inseparáveis, um implica no outro.

ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO E TERRITORIALIDADE DO SAGRADO

Nossa consideração na análise do fato religioso sob o prisma de sua espacialidade enseja algumas questões teóricas importantes:

i - Quais são os limites teóricos entre o *espaço sagrado* e o *espaço de representação*?

ii - Por que a opção da categoria *espaço de representação* como expressão venal do fato religioso?

No que tange a primeira questão há necessidade de redimensionar o *espaço de representação* enquanto conceito. Desde já descartamos a hierarquia exposta por BETTANINI (1982) ao considerar que o *espaço de representação* próprio do mundo dessacralizado gera uma oposição consciente em relação ao *espaço sagrado*. Muito embora estes sejam expressões de permanência cristalizadas nos objetos e monumentos. Tanto que na sua análise ele admite que é talvez "o momento de abandonar os monumentos do *espaço de representação* e de se aproximar dos documentos do *espaço cotidiano*, transformando-o em monumento." A compreensão do autor perpassa a fixação de um *espaço de representação laico* (ao retomar MOSSE) e um *espaço sagrado* (a partir de ELIADE) ambos cristalizados através do rito e coisificados em objetos de culto.

Aponta para o *vívido* como a dimensão própria do ser, se existe um *tempo vívido* por certo também existe um *espaço vívido*. Um *espaço* experienciado que brota da dimensão do corpo em relação aos outros corpos. Ou seja, expressão da vida cotidiana das formas cotidianas fluídas em contraponto com a rigidez do monumento do prédio do templo da ritualização da religião e da política.

Concordamos com LEFEBVRE (1991) que o *espaço de representação* é um *espaço vivo* com ligações afetivas. *Locus* da ação e das situações vivenciadas. É relacional em percepção, diferencialmente qualitativo e dinâmico e de natureza simbólica.

Na leitura de SOJA (1996) o *espaço de representação* contém tanto os *espaços reais* como os *imaginários*. Sob vários aspectos interagem com as práticas espaciais e as representações do *espaço*. Esta tríade articulada entre as categorias da espacialidade perfaz uma trajetória rumo a uma compreensão mais relacional e menos morfológica da realidade.

Deste modo, o *espaço de representação*, com destaque para nossa temática, expressaria a dinâmica entre o fato religioso e a prática

social mediada pelo poder. (fig. 4)

Reservamos uma autonomia ao fato religioso e suas conexões de um lado quando se realiza como prática social formando o *ethos* social. De outro ao exercer o poder materializando uma ação institucional referendada pelo monopólio do sagrado.

Antípoda à especificidade do fato religioso, na conexão do poder e a prática social, está o reino da política, o que poderíamos qualificar como a ação institucional "profana".

Subjacente a esta dinâmica central está a articulação periférica de quatro aspectos importantes:

i - O discurso religioso e o discurso político e sua eficácia simbólica constituída na apreensão da institucionalidade consagrada dos atos de enunciação.

ii - O símbolo como expressão da inteligibilidade do sagrado e do profano por meio do cotidiano, dos gestos rituais e dos objetos sagrados.

iii - Os mitos como objetivações possíveis de explicação do mundo social.

iv - A identidade que permite a distinção dos grupos sociais por meio das referências culturais e religiosas. (fig. 4)

No que se refere à segunda questão tentamos ir além da idéia de que as instituições religiosas atuam no real social de um modo dissimulado que escapa ao entendimento dos atores sociais.

Sob nossa ótica, a instituição religiosa é a expressão concreta, consagrada da religião, diferentemente da religiosidade que seria a condição humana de ser religioso. A ação institucional da religião é o poder exercido, consciente e intencional diante da sociedade. Esta é a idéia chave da ação autorizada e legitimada da religião. A distinção verificável reside na busca do monopólio das coisas sagradas e do *espaço sagrado*, sendo uma ação de poder que manifesta-se em uma territorialidade do *espaço sagrado*.

A interconexão entre a religião e as relações de poder se traduzem em territorialidades específicas, palco espacial impregnado de sistemas simbólicos, pois como afirma RAFFESTIN (1993):

O território (...) é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a *prisão original*, o território é a prisão que os homens constroem para si. (p. 143-144)

FIGURA 4 - RENDIMENSIONAMENTO DO ESPAÇO DE REPRESENTAÇÃO

FONTE: Fausto, S., 1999.

A apreensão da territorialidade como categoria privilegiada de análise da religião encerra a possibilidade de uma conexão pertinente entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas do sistema territorial. Cabe ressaltar que a territorialidade por nós apontada é o atributo do sistema territorial, em outras palavras, o território é o objeto (restrição do espaço), o sistema territorial e a lógica desse conjunto estrutural e a territorialidade é o atributo de determinado fato social no qual o poder é imanente. A territorialidade do sagrado seria a ideia da ação institucional de apropriação simbólica de determinado espaço sagrado, sendo sua materialidade o próprio território sagrado institucionalizado. (fig. 5)

FIGURA 5 - TERRITORIALIDADE DO SAGRADO

FONTE: Fausto, S., 1999.

A territorialidade do sagrado pressupõe três qualitativos principais:

- i - Uma sacralidade ou a condição de ser sagrado e por isto possibilitar exercer um poder legitimado por uma condição transcendente ou a repetição de gestos "arquetípicos" (no sentido de uma origem imemorial) consagrados pelo mito. O que denominamos de poder religioso e poder mítico.
- ii - Uma temporalidade que seria o contexto do período da gestão política por parte dos atores sociais devidamente consagrados, imbuídos assim de um poder temporal.
- iii - Uma espacialidade cuja territorialidade do sagrado objetiva-se como restrição e limite de um poder simbólico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos na validade de uma profunda discussão teórica no que tange às possibilidades em demonstrar uma faceta analítica importante do fato religioso. A práxis só será exequível na medida em que contemplarmos a universalidade exigida no tratamento da temática proposta.

Em síntese, nossa proposição perpassa os seguintes pontos:

- i - O contexto histórico das religiões revela-se pelos sucessivos patamares de equilíbrio de territorialidades do espaço sagrado.
- ii - O fato religioso expressa-se pelos espaços de representação.
- iii - A religião como sistema simbólico estruturante redimensiona a dinâmica social em relações duais de oposição entre o "sagrado" e o "profano" nas quais o poder é imanente.

REFERÊNCIAS

- BETTANINI, T. *Espaços e ciências humanas*. trad. L. Laganá Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- BOECHAT, W. *Mitos e arquétipos do homem contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1998.
- CASTELLS, M. *The power of identity: the information age: economy, society and culture*. v. II. Oxford: Blackwell, 1997.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- _____. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 1994.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. trad. N. Nunes; F. Tomaz. Lisboa: Cosmos, 1977.
- _____. *O mito do eterno retorno*. trad. M. Torres. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *História das crenças e das idéias religiosas*, tomo I, II, III. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité*, v. 1 - *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GIL, Sylvio F. *Religião: a questão do método e contextualização temporo-espaial*. Textos de apoio V sessão do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso, junho de 1998, Curitiba.
- GREGORY, D.; MARTIN, R.; SMITH, G. (Orgs.) *Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social*, trad. Mylan Isaack. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH (Orgs.) *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião oriental*. São Paulo: Círculo do Livro, 1991.
- JODELET, D. *Représentations sociales: phénomènes, concept et théorie*. In MOSCOVICI, S. (Ed.) *Psychologie sociale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- LEFÉBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1997.
- MADURO, O. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1972.
- MCLEAN, J. (Org.) *Revisioning the sacred*. Los Angeles: Kalimát Press, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, 1994.

MOSCOVICI, S. Prefácio de textos em representações sociais, 1984. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH (Orgs.) *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MOSSE, G. L. *Masses and man nationalist and fascist perceptions of reality*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

_____. *The nationalization of the masses*. London: Cornell University Press, 1996.

PARK, C. C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*. New York: Routledge, 1994.

RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

ROLIM, F. C. (Org.) *A religião numa sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANTOS, M. *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SOJA, E. W. *Thirdspace*. Oxford: Blackwell Publishers Inc, 1996.

SPINK, M. J. (Org.) *O conhecimento no cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: E. M. Guazzeli, 1994.

_____. *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press, 1993.