

POR UMA GEOGRAFIA DO SAGRADO

To a geography of sacred

Sylvio Fausto GIL FILHO*

RESUMO

O presente ensaio discute as limitações da Geografia da Religião tradicional e propõe um redimensionamento de seu objeto de pesquisa. Apresenta o sagrado como cerne da experiência religiosa. Propõe uma Geografia baseada na espacialidade do sagrado a partir de um ponto de vista relacional.

Palavras-Chave: Geografia, religião, espacialidade.

ABSTRACT

The present essay discusses the limitations of the traditional Geography of Religion and proposes a re-dimensioning of its research object. It presents the sacred as the core of the religious experience. It proposes a sacred speciality-based Geography starting from a relational point of view.

Key-words: Geography, religion, speciality.

INTRODUÇÃO

A abordagem geográfica da religião tem como característica marcante o condicionamento da análise do sagrado aos parâmetros da análise espacial. Esta tendência, demonstra uma certa resistência dos geógrafos da religião de irem além da análise funcional do fenômeno religioso. Tal insegurança reside no fato de que o fenômeno religioso, como tal, está além de suas implicações espaciais imediatas. Contudo, ao restringirmos o fenômeno religioso a uma rede de distâncias possí-

*Professor do Departamento de Geografia UFPR - Curitiba, PR. Mestre em Geografia UNESP - Rio Claro, SP. Doutorando em História UFPR - Curitiba, PR.

veis, o colocamos nos ditames do espaço geométrico e o cristalizamos em relações puramente locais.

Todavia, a apreensão conceitual de uma *geografia da religião* emerge de historiadores da Igreja e não de geógrafos, neste sentido, a *geografia da religião* seria uma análise e descrição do fenômeno religioso em termos da ciência geográfica (BARRET, 1982). Esta perspectiva possui certa ambigüidade por ser muito genérica permitindo todo e qualquer tipo de estudo. Sendo assim, geógrafos como ISAAC (1965) e STUMP (1986, apud PARK, 1994) distinguiram duas abordagens possíveis:

- (i) Uma *geografia religiosa*, focada na influência da religião na percepção do homem sobre o mundo e a humanidade, que essencialmente concerne ao âmbito teológico e cosmológico.
- (ii) Uma *geografia das religiões* que remete aos efeitos e relações da religião com a sociedade, meio-ambiente e cultura. Sob este ponto de vista a religião é estritamente uma instituição humana. Sendo assim, o que se evidencia são as suas relações com os vários elementos humanos e físicos.

A segunda abordagem tende, atualmente, a ser hegemônica. Justamente é neste cenário que construímos a crítica. Ao reduzir a religião somente a uma instituição humana cumprimos o papel de qualifica-la *per se* sob dois pressupostos: como sistema simbólico ou como ideologia.

(i) Na primeira hipótese, a religião é projeção simbólica e condição que permite de forma dissimulada a coerência das relações sociais. Como definiu GEERTZ (1989), "um sistema simbólico 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).

(ii) Na segunda hipótese a religião é uma projeção distorcida da realidade que cumpre a função de manutenção da coerência social sob o ponto de vista daqueles grupos que exercem o poder. Neste sentido "só existe prática através de e sob uma ideologia e só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito

(ALTHUSSER, 1992)". Neste sentido a ideologia religiosa é destinada aos indivíduos e os transforma em sujeitos. Sendo assim o discurso religioso os interpela como sujeitos concretos e os coloca diante da escolha entre aceitar ou não este comando. Todavia quem profere o comando é um Sujeito Único e Transcendente, ou seja, a Divindade. Na abordagem althusseriana, a religião ao transformar os indivíduos em sujeitos concretos diante de um Sujeito absoluto se faz ideologia pois reproduz uma infinidade de sujeitos submetidos a esta relação. Tal relação permite o reconhecimento dos próprios indivíduos enquanto sujeitos, do Sujeito Absoluto e a perpetuação deste reconhecimento mútuo. No entanto, esta concepção aplica-se mais às religiões cuja estrutura de fé parte da existência de um Deus pessoal. A exemplo das religiões monoteístas semíticas.

Reconhecer a religião apenas como sistema simbólico ou como ideologia é subestimar-la no seu aspecto mais legítimo e essencial: a sua sacralidade. Concordamos que nas circunstâncias mais abrangentes de análise para as ciências humanas "Religião é a experiência do Sagrado" (OTTO, 1992). Como comenta WACH (1990) este conceito concede uma objetividade à experiência religiosa que contra-ponem-se a teorias psicológicas de caráter mais subjetivo e individual abrindo-se para a dimensão social do sagrado.

O SAGRADO ENQUANTO CATEGORIA

O sagrado, para OTTO (1992), é uma categoria de interpretação e avaliação *a priori*, e como tal, somente podemos remetê-la ao contexto religioso. A teoria do sagrado de OTTO nos permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo que o torna operacional. Nesta abordagem, o sagrado reserva aspectos dito racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo estes exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O não racional é o que foge ao pensamento conceitual por ser de característica explicitamente sintética e só é assimilado enquanto atributo. Neste patamar reflexivo está o âmago da oposição entre o racionalismo e a religião.

A característica própria do pensamento tradicional diante do fe-

nômeno religioso é de reconhecer aquilo que, por um momento, não obedece às leis da natureza. Esta intervenção no andamento natural das coisas feita pelo Transcendente, que é o autor destas leis, apresenta-se como uma tese *apriorística*. Ou seja, resta saber se a própria ortodoxia não foi responsável em velar o elemento não racional da religião ao enfatizar em demasia o estudo de aspectos doutrinários e rituais e menosprezar os aspectos mais espirituais e essenciais da experiência religiosa. OTTO concorda com esta assertiva. O contexto cultural religioso do seu trabalho justifica esta premissa. Tornando a idéia de Deus como racional, a ortodoxia aponta para estudos da experiência religiosa enquanto representação humana, e como tal toma a religião em seu aspecto racional.

Para OTTO (1992) "...a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria." (p. 12) Esta motivação nos envolve especialmente com a categoria do sagrado, o que garante de forma peculiar uma análise abrangente do fenômeno religioso.

O exame da experiência do sagrado nos remete a um atributo imanente do sentimento religioso. Através do sentimento religioso qualificamos e reconhecemos o sagrado em sua exteriorização.

Entretanto, se o sagrado é único enquanto categoria, paradoxalmente ele é plural em sua realidade fenomênica. O sagrado *per se* é exclusivamente explicado em sua própria escala, ou seja, a escala religiosa. Todavia, no plano fenomênico ele se apresenta em uma diversidade de relações que nos possibilita estudá-lo à escala das ciências humanas.

Podemos conceber quatro instâncias analíticas possíveis do sagrado:

(i) A primeira refere-se a sua materialidade fenomênica a qual é apreendida através dos nossos instrumentos preceptivos imediatos. Refere-se a exterioridade do sagrado e sua concretude.

(ii) A segunda é a apreensão conceitual através da razão pela qual concebemos o sagrado pelos seus predicados e reconhecemos a sua lógica simbólica. Sendo assim, o entendemos enquanto sistema simbólico e projeção cultural. Trata-se de uma possibilidade muito presente na análise filosófica e antropológica.

(iii) A terceira possibilidade nos remete à tradição e à natureza *arquetípica* do sagrado enquanto fenômeno. Neste sentido o reconhecemos através das Escrituras Sagradas, das Tradições Orais Sagradas e dos Mitos. Sendo este o enfoque teológico e dos especialistas da religião.

(iv) A quarta possibilidade de reconhecimento do sagrado nos remete ao sentimento religioso, seu caráter transcendente e não racional. É uma dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa. É a experiência do sagrado *per se*. Esta dimensão, que escapa a razão conceitual em sua essência, é reconhecida através de seus efeitos. Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre o sentimento religioso e o fenômeno sagrado.

A ESPACIALIDADE DO SAGRADO

Na lembrança de MERLEAU-PONTY (1993), "...o espaço não é um meio contextual (real e lógico) sobre o qual as coisas estão colocadas, mas sim o meio pelo qual é possível a disposição das coisas. No lugar de pensarmos, o espaço, como uma espécie de *éter* onde todas as coisas estariam imersas devemos concebê-lo como o poder universal de suas conexões" (p. 258).

Nesta perspectiva o espaço é de caráter relacional e sob este aspecto é de natureza dinâmica.

Guardadas as devidas proporções o qualitativo de sagrado na tipologia de determinados espaços nos coloca diante de uma questão importante, a saber: o espaço sagrado é uma categoria analítica autônoma particular ou é parte de um sistema classificatório do exame espacial e como tal é universal enquanto categoria analítica?

O par *antípoda* particular e universal não é uma razão de escala mas sim uma razão de natureza. Quando discutimos sobre o sagrado apontamos a sua natureza singular e ao mesmo tempo plural. Singular na medida em que é específica e única em sua gênese, no entanto é plural e diversa em sua experiência.

ELIADE (1995) refere-se ao espaço sagrado como poderoso e significativo e como tal é estruturado e consistente em contrapartida, o espaço não sagrado é amorfo e vazio. No que tange ao homem religioso o espaço é pleno de rupturas qualitativas. Mais precisamente, é na experiência do sagrado que o homem descobre a realidade do mundo

dos significados e a ambigüidade de todo o resto.

Para o autor, a experiência religiosa do espaço se apresenta como primordial e, deste modo, é o marco referencial da própria origem do mundo. Quando o sagrado manifesta-se ele expressa o absoluto em meio à completa relatividade da extensão que o envolve.

Na mesma discussão, a dualidade sagrado e profano perfaz o entendimento da realidade. Se não conseguimos afirmar o que é o sagrado em sua plenitude nós podemos caracterizar o que não é. Quando a reflexão parte da negação do que seja o sagrado passamos a reconhecer o não-sagrado.

Nesta teorização, não reservamos uma autonomia ao profano, pois confirmando a plena significação do sagrado o profano seria apenas transição (do latim *profanu* onde *pro* é o que antecede e *fanu* o lugar consagrado), e o não-sagrado é inteligível porque existe o sagrado. O mundo pode ser regionalizado em três instâncias: sagrado, não-sagrado e o profano como transição.

Os fenômenos podem ser percebidos pela sua materialidade através dos sentidos; entretanto, quando concebemos uma realidade a esta, conferimos uma existência puramente intelectual. A realidade intelectual não é sensível *per se*. Sendo assim, os qualitativos e adjetivos de um fenômeno fazem parte deste âmbito, o mundo dos atributos e da nomeação. Do mesmo modo, as realidades do mundo da existência não são intrinsecamente não-sagradas. Em muitas culturas religiosas a realidade sensível é inerentemente sagrada, na medida em que faz parte do mundo da natureza. Por exemplo na cultura religiosa zoroastriana, desde do V século a.C. até sua expressão tardia na Pérsia e Índia, os elementos da natureza, a terra, a água e o fogo são inerentemente sagrados. Nas culturas religiosas africanas, como a cultura lorubá, os elementos da natureza possuem uma sacralidade indissociável.

Contudo na cultura judaico-cristã houve uma ruptura. Nesta perspectiva, condicionou-se a sacralidade a uma ação externa de consagração do mundo. A realidade do mundo *a priori* é de natureza profana. Este ato de poder na consagração do mundo reveste-se de uma áurea institucional reservada ao clero. Somente o clero teria a unção reconhecida para estabelecer e reconhecer o sagrado. Sendo assim, um monopólio institucional do sagrado se estabelece pois a não-sacralidade imanente do mundo na tradição judaico-cristã transforma-se em um capital simbólico indisponível para o leigo.

Retornando a nossa tese da não autonomia do não-sagrado e do profano, enquanto categoria da Geografia do Sagrado, aludimos que o

sagrado seria a realidade primeira da análise. A esta realidade atribuímos a plena autonomia submetendo o não-sagrado e o profano a uma existência apenas na relação. Por conseguinte, o não-sagrado e o profano só existem em relação ao sagrado e sem esta referência estão condenados a não existência.

Outrossim, se classificamos o espaço sagrado como centro do "sistema mundo", como na abordagem de ELIADE, conferimos ao mesmo a noção de "ponto fixo" lugar de mediação entre a terra e o céu. Neste contexto fornecemos ao espaço um atributo de rigidez, como algo já dado, já posto, palco da trama humana inclusive em sua dimensão religiosa. Todavia, se o espaço é relacional, ele é parte indissociável do processo de sacralização do mundo e não apenas seu receptáculo. O espaço não é a cristalização do fenômeno, mas parte das possibilidades relacionais do mesmo. Assim, construímos imagens do espaço e atribuímos a elas as representações de nossa existência.

Lembrando a análise de BACHELARD (1989) do poema de Henri Michaux:

...o espaço, mas você não o pode conceber, esse horrível interior-exterior que é o verdadeiro espaço.

Algumas (sombras), retesando-se pela última vez, fazem um esforço desesperado para estarem em sua única unidade.

(...) destruída pelo castigo, ela não era mais que um ruído, mas enorme.

Um mundo imenso ainda a ouvia, mas ela já não existia, transformada apenas e unicamente num ruído, que ia rolar séculos ainda, mas fadada a extinguir-se completamente, como se nunca tivesse existido. (p. 220)

O grito o rumor de quem perdeu sua espacialidade, no desespero da dispersão do ser do que resta apenas uma faina que ecoa no espaço e no tempo. O espaço do interior se dissolve e o espaço do exterior deixa de ser o vazio. A reflexão fenomenológica de BACHELARD (1989) expressa a imagem e sua efemeridade.

"O que se evidencia aqui é que o aspecto metafísico nasce no próprio nível da imagem, no nível de uma imagem que perturba as noções de uma espacialidade comumente considerada capaz de reduzir as perturbações e de devolver o espírito à sua posição de indiferença diante de um espaço que não tem dramas a localizar" (p. 221-222).

No dualismo interior/exterior esta o dilema da imagem do espaço. Onde termina o íntimo e interno e aflora a amplitude do externo. O poeta citado justapôs a claustrofobia e a agorafobia. A agonia das incertezas

do íntimo e a opressão ampliatifforme do espaço.

A nossa intenção de resgatar a reflexão da "Poética do Espaço" é ligá-la ao qualitativo sagrado que impregna de significados as imagens do espaço. Projeta uma ordem simbólica do mundo e possibilita o contraponto entre angústia e serenidade do interior e entre a opressão e a liberdade do exterior. A dinâmica do espaço sagrado reitera a transcendência própria da experiência religiosa. O espaço sagrado é a imagem da experiência religiosa cotidiana assim como sua própria referência.

Na intenção de demonstrar a dinâmica relacional do espaço sagrado nos lembramos da obra de Domenico Theotokopoulos (1541-1614) apelidado de "El Greco", especialmente o afresco conhecido como "O Enterro do Conde de Orgaz" de 1586, que está na Igreja de São Tomé em Toledo, Espanha. Nesta obra, "El Greco" demonstra o seu misticismo da contra-reforma de raiz neoplatônica, trata-se de uma expressão de dinâmica religiosa permeada de representações devidamente articuladas *horizontalmente* (a imanência do sagrado) no mundo fenomênico porém impregnados de significados próprios do mundo transcendente demonstrando sua articulação *vertical* (a transcendência do sagrado) (figura 01).

FIGURA 1 - O ENTERRO DO CONDE DE ORGAZ



FONTE: Mark Harden's Archive, 2000.

O que observamos no afresco é um dinâmica relacional que pode ser analisada na seguinte decomposição:

(i) No plano inferior reconhecemos o corpo do Conde de Orgaz sendo colocado em sua tumba. O primeiro plano é do corpo que expressa a efemeridade da matéria que agora esta sem vida. Representa, em nossa perspectiva, a primeira relação própria da espacialidade. A dimensão do corpo que na condição de morte transforma as relações do cotidiano, Representa uma nova rede de relações não justificáveis quando em vida e o colocando no patamar das relações religiosas. A morte representa a base radical da espacialidade do sagrado. Ela nos demonstra a plena consciência do transitório, do material, do contingente. A concretude da morte do homem edifica as relações de transcendência próprias da religião. Um aspecto determinante da representação social da religião é a superação da morte sendo suas expressões presentes na espacialidade do sagrado.

(ii) O segundo plano representado no afresco demonstra a ação institucional da religião através dos sacerdotes dentro de uma hierarquia visível. Lembrando BOURDIEU (1998), os sacerdotes representam aqueles que são consagrados ao ofício religioso, detentores do capital simbólico que legitima a ação. Enquanto um ampara o corpo do Conde outro pede pela sua alma. O sacerdote assume o papel para o qual foi consagrado, ou seja, a intermediação entre a terra e o céu.

(iii) O terceiro plano refere-se àqueles que observam a ação dos sacerdotes e expressam o pesar pelo morto. Diante dos leigos que fazem parte como observadores da trama é a investidura do sacerdócio que legitima a ação. Nesta situação, o corpo sacerdotal exerce o poder final da teia de relações, pois aos olhos dos leigos eles podem garantir ao falecido a sua transcendência. A relação dos amigos e familiares do Conde com o contexto da ação sacerdotal reitera a supremacia simbólica da instituição Igreja. De outro modo uma relação mais banal se apresenta, que é a espacialidade social que o contexto do enterro estabelece.

Toda uma representação do cotidiano se realiza, no entanto a despeito destas relações não-sagradas do entorno estabelecem-se relações próprias de transcendência, portanto sagradas. Neste ponto

aparece o quarto plano.

(iv) O quarto plano é a parte superior do afresco que representa a certeza da transcendência própria do espírito da fé despertada pelo sentimento religioso. Assim o artista expressa a representação do céu com todos os componentes do imaginário cristão. Neste plano o sagrado é representado a partir da tradição religiosa a qual toda a trama se desenvolve. Toda esta rede de relações permitem identificar uma espacialidade específica própria da experiência do sagrado.

O afresco expressa uma teia de relações específicas que simbolicamente permeiam a experiência do sagrado mais propriamente na cultura ocidental. Entretanto, as categorias da trama podem ser consideradas universais.

DIMENSÕES DA GEOGRAFIA DO SAGRADO

A Geografia do Sagrado não é a consideração pura e simples das espacialidades dos objetos e fenômenos sagrados e por conseguinte de seu aspecto funcional e locacional; mas sim, sua matiz relacional. A Geografia do Sagrado está muito mais afeta à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras parenes de um espaço sagrado coisificado.

A partir destas premissas propomos as seguintes dimensões de análise:

(i) A dimensão do homem em sua natureza individual, como primeira dimensão da prática espacial, correspondente à *physis* social realizada no âmbito religioso. Nesta dimensão, a expressão dos atores sociais no momento da trama são as respostas diretas de uma dinâmica espacial e temporal. A coincidência da trama dos atores sociais com a expressão da religião em determinada temporalidade é um dado histórico, porém sempre em transição. A prática e o discurso que se configuram e o contexto em que eles aparecem só é inteligível dentro dos limites da experiência institucional da religião.

(ii) A dimensão social ou da organização apresenta-se nesta rede de relações na medida em que a integração entre o discurso e o contexto assume um plano de correlações análogas. A mediação dos consagrados a proferirem o discurso

representa, nesta dimensão, os responsáveis pela comparação autorizada, pela classificação competente e pela construção da imagem de mundo pela qual se pretende dizer alguma coisa. Nesta dimensão se observa um sistema de relações que põe em relevo as divisões, as classes, as subordinações e o julgamento diferenciado.

(iii) A terceira dimensão é o da instituição propriamente dita, a qual se realiza como ator da própria história por excelência, submete as pluralidades da dimensão anterior e expressa-se na fluidez vertical do poder hierárquico. O espaço de representação constituído ao nível das relações sociais e de organização é diverso e plural em sua gênese. É subvertido pelas relações de poder e dos atores que a exercem. A instituição é o reino do controle do grupo, do indivíduo e do dizer. Constitui assim uma territorialidade onde o agente principal é a própria instituição religiosa. A ação institucional configura a apropriação do sagrado tanto nos limites das relações sociais como nas fronteiras objetivas de sua espacialidade.

REFERÊNCIAS

- ABDU'L-BAHÁ. *Some Answered Questions*. Wilmette Illinois: Bahá'í Publishing Trust, 1978.
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Religions in the modern world, AD 1900-2000*. Nairobi: Oxford University Press, 1982.
- BETTANINI, T. *Espaço e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- BIRCK, B. O. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: Ed. PUC-RS, 1993.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

- _____. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- BREUIL, P. *Zoroastro religião e filosofia*. São Paulo: Ibrasa, 1987.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LYOTARD, J. F. *A fenomenologia*. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- McLEAN, J. (Org.). *Revisioning the sacred*. Los Angeles: Kailimát Press, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- MOURREAU, J. J. *A Pérsia dos Grandes Reis e de Zoroastro*. Rio de Janeiro: Ferni, 1977.
- OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PARK, C. C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*. New York: Routledge, 1994.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1991. v. 3.
- VERGER, P. *Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 2. ed. São Paulo: Corrupio & Círculo do Livro, 1985.
- WACH, J. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.