



# COSMOPOLITISMOS ALTERNATIVOS E RELIGIOSIDADES FLUIDAS NA *URBE*: REPENSANDO CIDADE E RELIGIÃO SOB O PRISMA DA GEOGRAFIA CULTURAL<sup>1</sup>

■ DIOGO DA SILVA CARDOSO<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo tem a proposta de revisitar o universo das práticas urbanas e religiosas sob o prisma da Geografia Cultural, conectando as duas dimensões às políticas de comunitarização e de deslocamento adotadas pelos agrupamentos contemporâneos. Cidade e religião são sistemas culturais multifásicos, ataviados às demandas das sociedades cada vez mais dependentes da fluidez (cidade) e do êxtase (religiosidade). Isso define a condição cosmopolita de diversos segmentos sociais em busca do encontro, sempre imprevisto, com o outro na cidade. E com a religião não tem sido diferente, aja vista a efervescência religiosa que o Brasil experimenta, motivando filiações e núcleos proselitistas a adotar uma postura de diálogo com o outro religioso e mundano. Este texto procura repensar as relações entre cidade e religião na modernidade e na dissidência pós-modernista, tendo o cosmopolitismo como pano de fundo para enveredar pelos paradoxos e potências do cotidiano urbano expressos no trânsito dos agentes pelas instituições e nos sítios simbólicos de pertencimentos que configuram territórios inter e justapostos, deshierarchicalizando (mas não eliminando!) demarcações espaciais tradicionais como bairro, vizinhança, paróquia e o clube esportivo.

**Palavras-chave:** Geografia Cultural, cidade, religião, cosmopolitismo, território.

## Introdução \_\_\_\_\_

O propósito desse texto é desvelar a dinâmica que leva as sociedades contemporâneas, pelo menos as que abraçaram a cultura ocidental, a experimentar novas imaginações de cidade, experiências do sagrado e, conseqüentemente, outras formas de sociabilidade que contrastam com as formas outrora descritas por Simmel e Lefebvre,

por exemplo, autores que pertenceram a uma época na qual os modos de vida eram bem cimentados ou tinham na ideia de "ordem" a chave para controlar as anomias imprevistas.

A cidade, de fato, assume importância primordial na atualidade não só por seus enormes contingentes demográficos em todo o globo, mas porque tem sido alvo de constantes debates sobre

o seu papel como substrato e imagem que não apenas sustenta, mas tem ampliado os agenciamentos humanos para além das constatações marxistas e reducionistas, que veem as cidades atuais como simples *commodities* a serviço do lucro capitalista, ou ainda, como esfera desintegradora das identidades culturais e das sociabilidades localizadas (vizinhança, festividades locais), tornando abstratas as identidades dos bairros e regiões. Tal pessimismo é um legado intelectual que a Geografia Cultural não pode tomar para si: há outras “verdades” e laços sociabilísticos no mundo urbano contemporâneo.

Assim, fugindo dos erros típicos da tradição universalista da Ciência, pode-se ter uma compreensão global partindo dos estilos de vida e das suas práticas e representações produzidas no cotidiano da vida social. O alvo recai no modo como os homens e as mulheres organizam e transformam seus mundos em razão da imagem que possuem deste, incluindo aí as relações sociais e a paisagem correspondente aos *modus vivendis* de cada grupo ou rede de afinidade social.

Cidade (urbano) e religião balizam as culturas urbanas em todos os tamanhos de cidade, e o seu sentido de potencializar e reanimar as identidades e os desempenhos de cada um dos “urbanitas”, às vezes, levam as comunidades religiosas e os cidadãos a tomarem direções ambivalentes. Se a cidade enfoca a multiplicidade, a simultaneidade e o caos das relações sociais configuradas nos territórios urbanos; a religião, em contrapartida, busca um significado último sobre o cosmos, o transcendente, o além-mundo, negando,

dessa forma, tudo o que é secular, sincrético, paradoxal e que não traz conforto espiritual.

Todavia, ao invés de entrar em desespero com essa suposta dualidade de esferas sociais, a Geografia Cultural, com seu olhar diferencial sobre a intersubjetividade e o modo como os sujeitos dão sentido ao espaço, pode lançar novos horizontes e esperanças sobre o potencial dessas esferas de criar novos lugares e sociabilidades que fujam dos pessimismos pseudo-esquerdistas. Dos sofisticados lugares da produção de conhecimento crítico-prático (academia, centros culturais, ONGs, fóruns) aos mais humildes microespaços de insistência e resistência das periferias urbanas, esse artigo se presta a apoiar aquilo que Cosgrove definiu como sendo a apoteose da Geografia Cultural, que é:

[...] dar boas-vindas e promover essas formas de produção de lugares que parecem desafiar as suposições e atribuições do senso comum de nosso mundo capitalista culturalmente construído. Podem ser utopias tão breves quanto as de Owen, O'Connor e Fourier [...], mas o veredicto será dado pela história – a história que nós mesmos fazemos. Assim, a geografia cultural pode seguir o exemplo de Gramsci, de lutar para criar uma nova cultura – uma cultura que envolverá a produção de

novas paisagens e de novos significados nas paisagens que já habitamos. (COSGROVE, 2003, p. 129-30).

### **Cidade: uma rede porosa e multifacética \_\_\_\_\_**

Contemporaneamente, a cidade sofreu mutações de graus variados de ação e intensidade. Doravante, é o contexto sócio-histórico o material indispensável por cujas redes e fluxos materiais e comunicacionais tomam forma e se difundem<sup>3</sup>. E não se trata de nada mais que a velha e prodigiosa discussão ambígua e dialética dos conceitos de concentração/dispersão, unidade/fragmentação, centro/periferia, estrutura/agência, fixação/movimento, tensão/interação. São temas caros ao pensamento ocidental, só que sempre retomados com outras cores e conteúdos. Por esta razão, a tônica das conversas científicas é sobre o rompimento dos dualismos, numa nítida versão em espiral do descontentamento para com as tradições recebidas, ainda que não se negligencie toda a produção. Kuhn (1975, *apud* HOEFLE, 1999), Gregory (1996), Hoefle (2007, 1999, 1998), Giddens (1991), Unwin (1992) são referências no debate.

Mas voltando à cidade...

Por ser um repositório de patrimônios culturais, de acontecimentos simultâneos e de representações de distintas ordens, a cidade é a manifestação concreta das formas geográficas sofisticadas – os sistemas técnicos tão declamados

por Milton Santos (1996) - e das multifacetadas subjetivações que incendeiam e participam da constituição, legitimação ou subversão das relações sociais e de poder.

Para essas distintas redes sociais, a cidade é uma “coleção de símbolos e valores baseados sobre familiaridades, impressão e experiência pessoal” (CLARK, 1991, p. 37). A cidade é a esfera concreta da coexistência de trajetórias e caminhos. Cabe ao espaço geográfico a possibilidade de efetivar a coexistência (MASSEY, 2008) por meio de múltiplas relações e processos de negociação, acomodação, solidariedade e partilha de significados.

Ao ser o canal entre o indivíduo e a complexidade social com suas regras, controles e instituições, a cidade fornece os sentidos através dos quais os grupos se territorializam. A territorialidade gera o empoderamento dos sujeitos e mais: cria o contexto geográfico através do qual o mundo é sentido, significado e experienciado dentro das práticas culturais desenvolvidas pela multiplicidade de formas de vida (ou estilo de vida, na terminologia pós-modernista). Como expressão geográfica do poder, a territorialidade “ampara”, media a inserção do indivíduo na cidade, traduzindo experiências concretas e imaginativas em formas de estabilização do ente em meio à insegurança e impalpabilidade que toma de assalto os grandes ambientes urbanos.

Por ser a voz materializada dos grupos dominantes, alienados e excluídos, a cidade é catalisadora de sentidos e promotora do espetáculo fervoroso pela massa e pelo indivíduo,

os vetores por excelência do modo de vida urbano ocidental. Sua influência se dá com e através dos objetos geográficos – as formas simbólicas espaciais, para utilizar o termo de Corrêa (2007). As formas simbólicas espaciais são representações materiais da sociedade pelas quais se constata uma ou mais formas de produção e comunicação dos grupos e personagens que a conceberam. Elas refletem ou deixam rastros da intencionalidade e dos significados estabelecidos institucional e socialmente. Entretanto, a profusão de significados e agenciamentos na cidade invoca a multifuncionalidade e os plurais significados que os objetos podem ter em meio à infinidade de grupos, segmentos e classes sociais.

Corrêa (Ibid., p. 7), influenciado pelo pós-estruturalismo de Hall, chama a atenção para a polivocalidade da paisagem e dos objetos, característica natural e recorrente nos ambientes urbanos, dada as distintas interpretações construídas pelos diferentes grupos sociais com relação a um mesmo monumento, edifício, localidade, itinerário etc. É mais ou menos o que Kevin Lynch descrevera como sendo as percepções espaciais dos habitantes, a forma como dão legibilidade ao ambiente urbano por meio de representações mentais do espaço físico (CLARK, op. cit., p. 38). O erro de Lynch foi dar demasiada ênfase à dimensão psicológica (os mapas mentais dos indivíduos), esquecendo-se de outras variantes que intervêm nas percepções individuais e grupais como relacionamento interpessoal, necessidade econômica e sensibilidade estética. Mas tal defasagem já foi superada por inúmeros estudos

urbanos e culturais, como os empreendidos pela Escola de Birmingham (Stuart Hall e cia.) e pela Escola Latino-Americana (Nestor Garcia Canclini, Jesus Mantin-Bárbero, Alicia Lindón, Renato Ortiz, Ângela Prysthon).

Voltando a Corrêa, o autor seleciona algumas funções simbólicas e políticas cumpridas pelas formas espaciais, em especial os monumentos, patrimônios históricos e memoriais:

- i. Glorificar o passado, acentuando alguns aspectos julgados relevantes para o presente e futuro;
- ii. Reconstruir o passado, conferindo-lhe novos significados. Neste caso, como no anterior, tradições podem ser inventadas, como argumentam Hobsbawm e Ranger (2002);
- iii. Transmitir valores de um grupo como se fossem de todos. Nesse caso estão envolvidas fortes relações de poder;
- iv. Afirmar a identidade de um grupo religioso, étnico, racial ou social. A identidade nacional tem sido objeto de inúmeras formas simbólicas;
- v. Sugerir que o futuro já chegou, sendo portador de características julgadas positivas;

vi. Criar “lugares de memória”, cuja função é a de estabelecer ou manter a coesão social em torno de um passado comum. (CORRÊA, 2007, p. 10).

Dessa forma, a condição material da cidade e os fluxos de significados ininterruptos arranjam novas atividades e imaginações entre as pessoas e seu meio circundante. O cosmopolitismo, antes agarrado às ideologias de cunho burguês, com o passar das revoluções e mudanças político-culturais, esfarelou-se para ser refeito também pelos segmentos inferiores da sociedade urbana, forjando novos atributos para a cultura popular de massa. A vida urbana, ao mesmo tempo em que desmancha e fragmenta relações tradicionais, cristalizadas, por outro lado redireciona e multiplica, por diferentes vias, as conexões e solidariedades entre pessoas, coletividades e entidades. Se as classes hegemônicas criam espaços liminares para fugir do caos imposto pelos marginalizados, exóticos e criminosos, em contrapartida, são os agentes periféricos que se apropriam do espaço urbano, configurando domínios, percursos, margens, significações etc.

O cosmopolitismo periférico não pode ser visto como a antípoda do cosmopolitismo burguês, pois, dada a condição intercultural e multifuncional das cidades do mundo ocidental, qualquer tentativa de enquadrar as experiências sociais em formas cartesianas (conceitos opostos) é cair no

reducionismo<sup>4</sup>. Quem nos adverte sobre isso é Prysthon:

[...] se o cosmopolitismo moderno é essencialmente centrípeto, a força centrífuga da pós-modernidade começa a relativizar a importância das grandes metrópoles mundiais em termos de disseminação das informações. O que antes era quase um sistema de oposições – campo/cidade; provinciano/cosmopolita; barbárie/civilização; caos/ordem –, torna-se uma rede de múltiplas interdependências, confluências e novos parâmetros. E é justamente a cidade que se torna o território intersticial onde se encadeiam, intercalam-se e se confrontam tais oposições. Ao invés de ser apenas mais um elemento do binarismo oposicional, a cidade passa a ser ela própria um processo dialético dos embates pós-modernos. (PRYSTHON, 2008, p. 13).

Prysthon define como *cosmopolitismo periférico* aquelas experiências sociais marginais – geralmente localizadas e conectadas nas periferias

das centralidades urbanas – atuantes no complexo jogo de agenciamentos “pós” e “antimodernos”, que, se por um lado rechaçam o ufanismo ingênuo, por outro lado, negociam e, se assim desejarem, assimilam as diferenças culturais para revertê-las a seu favor. Em relação aos novos movimentos juvenis, o cosmopolitismo traveste-se internamente em configurações “pós-modernas” como “comunidades”, “cenas” e “ondas”, “tribos” (FERREIRA, 2008; JANOTTI JR., 2003).

É um cosmopolitismo que aponta outros rumos para a cidade, onde se traçam novos mapas de ocupação e ressemologização dos lugares. Como já fora citado, são mapas que descobrem ou forjam “novos significados no espaço social” (CORREIA, 2003, p. 174). Nas cidades, o cosmopolitismo periférico atinge notadamente as juventudes esteticamente diferenciadas em termos de classe/gosto/sexualidade, onde declamam que seus corpos são “a obra de arte fundamental, um ‘projeto’ em contínua metamorfose, assumindo novas formas e atributos numa interminável busca por novos meios de autoexpressão” (RIFKIN, 1999, p. 235).

O cosmopolitismo assume a forma de complexos trajetos e apropriações de espaço que colocam a cidade como um labirinto digno de ser explorado diante de todo o seu potencial de satisfazer as necessidades do grupo. Como uma floresta densa, a cidade dá esperanças de satisfação dos desejos individuais e grupais, alguns destes táticos. Em tais contextos de interação e significado, as microculturas juvenis não atuam somente como válvulas de escape do ritmo

enfadonho e sufocante da vida adulta. São microterritorialidades urbanas (COSTA, 2005) que escolhem, por afinidade de gosto, onde transitaram entre as numerosas opções econômico-culturais alternativas entrincheiradas na densa rede comercial e de atrações da cidade. Assim os encontros e rituais e pertença podem acontecer em uma loja de CD/DVD, estúdio de gravação, casa de show, praça/coreto, rua destinada ao lazer e entretenimento, cibercafé etc.

É na multiplicidade das experiências e vivências do secular e do religioso na cidade – ao lado das percepções, atitudes e sentidos assumidos e desenvolvidos em cascata pelas microculturas juvenis – que se expõe a articulação plena, e um tanto confusa, do *local*, enquanto especificidade, com o “*espaço urbano* que se manifesta como horizonte” (CARLOS, 2007, p. 14, grifo meu). Concretamente, as microculturas juvenis e seus territórios cotidianos fazem parte da agenda de processos complexos das grandes e médias cidades contemporâneas: perfazem uma “rede empírica de relações humanas” (JUNIOR, 2008, p. 9), fluida e efêmera, baseada em dois conceitos que destacam a complexidade das cidades globalizadas: a circulação e a comunicação.

Por serem as faces complementares de um mesmo fenômeno, Raffestin (1993) trata a circulação como a “transferência de seres e de bens *lato sensu*”, enquanto a comunicação é a “transferência da informação” (p. 200). A circulação e a comunicação são as expressões geográficas da mobilidade humana coetânea, condição *sine qua non* da mundialização das

idades. Sendo corresponsáveis pela constituição das redes culturais e de poder, elas

[...] contribuem para modelar o quadro espaço-temporal que é todo território. Essas redes são inseparáveis dos modos de produção dos quais asseguram a mobilidade. Como são sistemas sêmicos materiais, surgem de uma "leitura" ideológica em vários níveis: enquanto são traçadas, enquanto são construídas e enquanto são utilizadas ou, se preferirmos, "consumidas". Desenho, construção e utilização de uma rede dependem dos meios à disposição (energia e informação), dos códigos técnicos, sociopolíticos e socioeconômicos, assim como dos objetivos dos atores. (RAFFESTIN, 1993, p. 204).

O ciberespaço e as outras inovações tecnológicas, como instrumentos de interação e de poder, ao colocarem a humanidade dentro de um novo patamar (em rede), criaram oportunidades para o alargamento e para a redefinição das relações sociais e institucionais, de modo que grande parte delas deslocou-se dos contextos locais de interação para escalas indefinidas de tempo-espaço.

Haesbaert (2006), em diálogo com Giddens e Harvey, estabelece as novas bases ontológicas da experiência e da mobilidade humanas através do conceito de *multiterritorialidade*. Para o autor, houve uma disjunção entre a lógica territorial moderno-tradicional e a lógica contemporânea balizada pelas redes. O território reinventou-se sob novos parâmetros, passando da preponderância dos territórios-zona à ativação de pontos e circuitos pela lógica multi-localizada dos grupos sociais, que não mais se restringem a um espaço congelado em termos de representação ou manipulação ideológica. O território incorpora a rede e vice-versa não para afirmar a sua impotência diante do desencaixe espaço-temporal da (pós)modernidade<sup>5</sup>, mas para estruturar novas relações sociais e de poder nas quais a distância não implica *ausência*, e por outro lado, a proximidade não necessariamente facilita os laços de vizinhança. Proximidade e distância entram numa relação dialética própria da era pós-global, onde a relação-com-o-mais-longínquo encontra tensão com o-agente-mais-próximo-de-si.

A modernidade, então, para Giddens (1991 p. 27), "arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros 'ausentes', localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face". A teoria do desencaixe de Giddens seria correlata às teorias da desterritorialização defendidas por inúmeros intelectuais "globalitaristas". Já Haesbaert, que teceu críticas sagazes às visões desterritorializadoras (para ele, tudo não passa de

um “mito”) responsáveis pelo engessamento da teoria social e geográfica no final do século XX, fez uma revisão crítica do desencaixe giddensiano à luz da nova experiência multiterritorial da humanidade:

[...] pode-se ler aí [em Giddens] uma desterritorialização como dinâmica de ‘esvaziamento’ do espaço em relação ao tempo ou vice-versa: não há mais, obrigatoriamente, a necessidade de que o contexto, em seu sentido tradicional de entorno imediato ou condições ambientais diretas, seja o principal elemento para compreendermos as relações sociais (ou socioespaciais) – na verdade, é a própria concepção de contexto que está sendo alterada. Cada vez mais a dinâmica social se efetiva em relação com outros níveis espaciais, outros pontos de referência, muitas vezes completamente alheios às circunstâncias locais ou de contato face a face.

Isto tudo significa, no entanto, que não se trata propriamente nem de um ‘esvaziamento’ nem de uma separação, como o

termo ‘desencaixe’ supõe, mas sim de uma espécie de ‘alongamento’, nos termos do próprio Giddens, de inter-relações mais extensas porque descontínuas, podendo associar espaços muito distantes numa mesma temporalidade. Trata-se, enfim, de espaço-tempos mais múltiplos, combinações muito mais imprevisíveis e espacialmente mais fragmentadas. (HAESBAERT, 2006, p. 159-160).

Na lógica da mundialização cultural, a multiterritorialidade baliza a nova experiência de espaço-tempo ao relatar a ação, realizada pelos cidadãos “globais”, de acessar e conectar diversos territórios e referências espaciais. As conexões e o acesso podem ser realizados por duas vias: 1) concretamente, através do deslocamento físico das pessoas, na qual os meios de transporte modernos (carro, avião, metrô, navio-cruzeiro) produziram uma aceleração exponencial da mobilidade humana; 2) virtualmente, pelo ciberespaço e com as *telecomunicações*, na qual a comunicação e a interação são processadas à distância, os códigos socioculturais são transformados em *bits*, chamadas telefônicas e videoconferências.

Basta estar em um dos pontos da rede para que a conectividade entre nós e outros pontos seja estabelecida e a interação se complete. O deslocamento espacial pode ou não complementar



as relações estabelecidas virtualmente, na qual a interação se corporificará através do *tête-à-tête*. Apesar da supervalorização do virtual em detrimento do *real* (os simulacros de Baudrillard) ocasionado pela compressão do espaço-tempo, os contatos face-a-face não entraram em colapso, em virtude das outras possibilidades de adaptação e encaixe (GIDDENS, 1991) ofertadas pela pós-modernidade.

Seguindo esse raciocínio, Haesbaert (2007a) vai construir, ao lado das concepções tradicionais de território, outros dois modelos de territorialidade que dão corpo e movimento aos novos agenciamentos de caráter individual e coletivo. Com o ante-positivo “multi”, o autor apela para a condição empírica das territorializações hodiernas:

- Territorializações mais flexíveis, que admitem a sobreposição territorial, seja sucessiva (como nos territórios temporários ou multifuncionais na área central das grandes cidades) ou simultaneamente (como na sobreposição “encaixada” de territorialidades político-administrativas relativamente autônomas).
- Territorializações efetivamente múltiplas – uma “multiterritorialidade” em sentido estrito, construída por

grupos que se territorializam na conexão flexível de territórios-rede multifuncionais, multi-gestionários e multi-identitários, como no caso das diásporas de migrantes. (HAESBAERT, 2007a, p. 32).

E completa:

Na verdade, muito mais do que perderem vínculos de identificação com espaços determinados, “desterritorializando-se”, o mais comum é que as pessoas e os grupos sociais desenvolvam, concomitantemente, vínculos identitários com mais de um território ao mesmo tempo, ou com territórios que em si mesmos manifestam características muito mais instáveis, múltiplas e/ou híbridas. Trata-se assim de um claro processo de “multiterritorialização”, seja de forma sucessiva, vivenciando-se alternadamente distintos territórios, seja de forma simultânea, tanto no sentido de apropriar-se de um espaço marcado pela multiplicidade cultural, quanto no sentido de

“acessar” e exercer influência sobre distintos territórios (via ciberespaço, notadamente). (HAESBAERT, 2007a, p. 49).

Mas em perspectivas teóricas pós-modernas, a multiterritorialidade pode ser uma jogada conceitual insuficiente para a análise das novas experiências e sensibilidades urbanas, visto que as tão badaladas redes globais e globalizantes não respondem por si só sobre os atuais conflitos, fundamentalismos, localismos, hibridações e redes de cooperação verificadas em todo o globo.

Deve-se enfatizar, creio eu, não a condição multiterritorial da globalização, mas sim as trocas, diálogos e hibridações gestadas nas múltiplas escalas/geometrias de espaço-tempo, momentos estes em que a dessubstancialização do espaço e a hiperinflação de ideias e práticas *glocalizadas* toma forma e dá outros sentidos aos lugares, compondo núcleos e redes de mediação alternativas que atenuam um pouco as argumentações excessivas de Haesbaert (2006) sobre o vaivém desenfreado dos *globe-trotters* ou dos *vagabundos* de Bauman (1999).

Ao que ocorre com os grupos de diáspora, verifica-se semelhante coisa com outros grupos, por isso, o que importa é a análise dos espaços de hibridação, multifacetados e multiescalares, construídos permanentemente na grandeza da multiterritorialidade promovida pela flexibilidade da condição pós-moderna (HARVEY, 1992). As representações de outros lugares feitas por grupos diaspóricos, longe de estarem apartadas do atual

contexto de *morada* e *coexistência*, são re combinadas em novas práticas geográficas locais, reais, simbólicas e imaginárias, com novos atributos funcionais e de significação. Não existe identidade cultural ou rede social que escape do contexto envolvente do lugar e da necessidade humana de espacializar suas práticas e representações. Ainda que em alguns casos a geograficidade seja negligenciada ou vista de forma negativa por um grupo social, mesmo tal rejeição alienante encontra sentido quando a identificação geográfica é definida em sentido amplo como:

[...]uma prática dinâmica, simbólica e multiescalar [... Em vista disso,] deve ser possível, em todo discurso identitário – seja ele mais apoiado no mito ou na rede social do que sobre o espaço ou o lugar, ou na crença da emergência de um “lugar global” –, reencontrar a pista de uma imaginação da terra perdida ou de um sonhado além, de um *topos* ou uma utopia razoavelmente metafóricos que alicerçam as aspirações e animam a coesão das redes sociais em uma perspectiva geográfica. Pois a impossibilidade ou a recusa de se identificar com um lugar, ou de identificar um espaço, assinalariam negativamente, por

si mesmas, que uma geograficidade ainda está para ser elaborada. (BOSSÉ, 2004, p.178-9, grifo do autor).

### **Religião: regime de signos e produção de sentidos**

Um olhar atento para a religião contemporânea, imersa em um contexto de mudanças definido por inúmeros “pós”<sup>6</sup> (MARCUS, 1994), traz à tona aquilo que um paradoxo: ao contrário do que se pensara até meados do século XX, a religião não declinou. Ela se encontra hoje diluída nas esferas do social, participando ativamente na construção imaginária e real de sociedades, redes e grupamentos motivados e dispostos a preencher as fendas deixadas pela realidade material. Em outras palavras, são grupos e pessoas que não se atêm à razão humana pura, mas que empregam outros artifícios para chegar a outros planos de significação nos quais o Sagrado é efetivamente experienciado.

Numa definição mais recente, a religião tem sido interpretada como “um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituída, estabelecida, desenvolvida e controlada a consciência (individual e coletiva) de pertença a uma linha de crença particular”, nas palavras de Hervieu-Léger (1999, apud CAMURÇA, 2003, p. 251). Para que uma linhagem de crença sobreviva no tempo e no lugar,

há de se lutar pela criação e manutenção da memória coletiva, dos rituais e dos papéis desempenhados pelos diferentes agentes religiosos (sacerdotes, profetas, público leigo) que configuram o campo religioso (BOURDIEU, 1987).

Com isso, há uma relação contraditória e complementar entre a religião e o sagrado. É necessário diferenciar os dois termos para não gerar equívocos de interpretação do *underground* em relação às gerações “pós-protestantes”, pós-cristãs e pós-seculares que emergem em todos os cantos do mundo ocidental.

O sagrado, na acepção durkheimiana, consiste em uma “força”, um “guia de ação”, que fundamenta e potencializa as experiências coletivas e pessoais para além da ligação material. Dentro das sensibilidades que o produzem, o sagrado “autoriza” homens e mulheres a experimentarem um campo de forças extracotidiano, movido por sensações paralelamente opostas à condição estritamente material. Quando o sagrado irrompe, ocorre a “alquimia ideológica pela qual se opera a *transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais*” (BOURDIEU, 1987, p. 33).

Geograficamente falando, Rosendahl parte de raciocínio semelhante para ratificar o sagrado espacialmente delimitado (o *espaço sagrado*) “como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência” (ROSENDAHL, 1996, p. 81). Ainda de acordo com a autora, por ser uma “manifestação cultural, (o sagrado) afirma-se no

lugar, no espaço, na paisagem e na região. Ocorre no tempo cotidiano e no espaço sagrado" (ROSENDAHL, 2008, p. 76). A representação religiosa do sagrado no espaço incide através das *motivações* e *disposições* dos agentes religiosos. Mas o que seriam as motivações e disposições religiosas? Qual a diferença conceitual entre elas? Geertz propõe a seguinte distinção:

A diferença principal entre disposições e motivações é que, enquanto essas últimas são, por assim dizer, qualidades vetorais, as primeiras são apenas escalares. Os motivos tem um molde direcional, um certo caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações, geralmente temporárias. As disposições, porém, apenas variam em intensidade: elas não levam a coisa alguma. Elas surgem de certas circunstâncias, mas não respondem a quaisquer fins. Como neblina, elas apenas surgem e desaparecem; como aromas, elas se espalham e evaporam. Quando presentes, elas são totalidades; se alguém está triste, tudo e todos parecem melancólicos; se alguém está alegre, tudo e todos parecem esplêndidos. [...] No que nos concerne, entretanto, a

diferença mais importante entre disposições e motivações talvez resida no fato de que as motivações são "tornadas significativas" no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas, enquanto as disposições são "tornadas significativas" no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam. Interpretamos os motivos em termos de sua consumação, mas interpretamos as disposições em termos de suas fontes. (GEERTZ, 1989, p. 72).

É bom guardar as definições acima, pois serão úteis em outros momentos do texto para entender as estratégias proselitistas, os itinerários espaciais e os sentidos produzidos pelos agentes *undergrounds*, emergentes, evangélicos etc. Com relação à religião propriamente dita, podemos confrontar a última citação de Bourdieu da alquimia da consagração (ou seja, *tornar* um objeto ou fenômeno sagrados) com as considerações em sua obra:

A religião não é uma simples camuflagem ideológica de instituições ou de interesses de classes ou grupos (como quer o

materialismo vulgar), mas é capaz de torná-los irreconhecíveis enquanto produção humana e arbitrária, pelo efeito de *consagração*, que assegura sua reprodução enquanto “sobrenaturais” ou “naturais”. E isso não se dá espontaneamente, mas sim por meio do *trabalho religioso* socialmente condicionado pelas relações internas ao campo religioso. (BOURDIEU 1987, apud OLIVEIRA, 2003, p. 193, grifo do autor).

O sagrado e a religião são categorias indissociáveis, interconectadas por práticas materiais e sistemas simbólicos, sendo que a última é uma construção humano-material disposta a administrar e reproduzir as crenças, valores, doutrinas e, por fim, a “transfiguração” espiritual, esta sim já inserida no âmbito do sagrado. Esse processo se dá pela mediação arbitrária dos gestores do sagrado, ou seja, daqueles que exercem o poder sagrado e que sobre ele produzem os bens de salvação indispensáveis para a manutenção do fiel leigo.

Enquanto administração do sagrado, a religião provoca um “congelamento” da(s) crença(s), dos usos e costumes, dando continuidade às práticas religiosas dos leigos e especialistas do sagrado através da divisão hierárquica das obrigações e atividades. Se um é

condição de acesso à fé, emergência de forças criativas e criadoras, o outro é o aparato burocrático que diz respeito à manutenção e à revivescência, à repetição e à conservação – “eventualmente a manipulação e a exploração” (SANCHIS, 2003, p. 46).

O retorno do sagrado no último quartel do século XX (ROSENDAHL, 2003) tem investido o espaço urbano-metropolitano de novas experiências socioculturais, traduzindo todo um contexto de ressemantização da religião, colocando o geógrafo de frente com a problemática de traduzir as novas territorialidades produzidas pela “desregulação institucional” (CAMURÇA, 2003) e a profusão de agenciamentos de fé que não necessitam de intermediações ou normatizações burocráticas ditadas por um sacerdote, por exemplo: com o reencantamento “pós-moderno” do mundo, os indivíduos “religam-se” com suas crenças/divindades, mas agora em outros níveis e escopos.

O sagrado e as religiosidades estão presentes na cidade com outras tonalidades, uma (velha) nova roupagem adequada à condição *soft* da sociedade ocidental moderna. O sagrado demarcado e palpável das religiões tradicionais (ELIADE, 1998), longe de ser suplantado na atualidade, cede “espaço”, contudo, a formas mais fluidas, cambiantes e individuais de manifestação ritual onde o sagrado se exponencia como forma de coesão e integração das novas comunidades religiosas baseadas no afeto, na lealdade e na cooperação mútua com outros que optaram pelo

mesmo caminho: a não aceitação da institucionalização do sagrado e de tudo aquilo que embarreira a relação direta do indivíduo com o divino.

Os cientistas, ateus e mesmo alguns religiosos, acreditaram na inexorabilidade da dessacralização do mundo e na marcha triunfante da cultura global tutelada pela racionalidade científica. A experiência real disso fora dada pelo processo de desencantamento do mundo moderno-capitalista apresentado em Weber (2001). Só que o atual reencantamento do mundo, assim como as ressurgências religiosas verificadas nas últimas quatro décadas, levaram seus detratores a terem que refazer seus discursos.

As igrejas e organizações paraeclesiásticas tradicionais, ao contrário do que se pensou, não se extinguíram, mas “apenas” tiveram que ceder “espaço” a outras expressões religiosas, incluindo aqui outras formas de filiação e de cooperação comunitária. Trata-se de uma condição *pós-secular* (BALEEIRO, 2009, p. 12) que infringe a metafísica tradicional, na qual se tem a “perda do significado sacral de estruturas, coisas, pessoas, espaços, comportamentos” (MARTELLI, 1995, p. 283), cujo resultado é a reinvenção de mitos (um retorno ao “cristianismo primitivo” é um dos mitos preferidos dos novos intelectuais cristãos) ou a criação de novas cosmogonias que expresse as novas virtudes humanas na sua relação com o sagrado e com o meio ambiente a reboque.

Geograficamente falando, tal processo está disseminado em todo o mundo:

No mundo globalizado, não foi só o espaço, a paisagem e a velocidade de informação que mudaram. A maneira de vivenciar e sentir o sagrado também mudou. O espaço sagrado e o espaço profano não possuem mais uma linha divisória definida. Hoje, especialmente nos centros urbanos, eles se entrecruzam. Um mesmo espaço pode ser definido como sagrado para um grupo religioso e profano para outro. Religiões tradicionais, que dependem de “paisagem natural”, se adaptam aos novos tempos e se utilizam, inclusive, de materiais ecológicos para suas práticas religiosas. Outras religiosidades mais fluídas, sem uma instituição pré-definida, transformam a paisagem geográfica em algo totalmente sagrado, onde profaná-la é um ato que prejudica o meio ambiente. (LOPES, 2008).

A nova era *pós-secularizada* – para alguns teólogos liberais, trata-se dum período realmente *pós-cristão* (CARSON, 2010, JÚNIOR, 2009, KIMBALL, 2008) – nada mais é do que a criação ou a ressurgência de expressões religiosas “anti-institucionais”. É um processo que combina com o

atual *zeitgeist* movido por cartas de direitos humanos, apelos de autenticidade, conservação do meio ambiente, e por um vitalismo reproduzido compulsivamente pelos meios de comunicação de massa.

Por expressões religiosas, denomino os

[...] ritos, cultos, sacramentos, devoções, sacrifícios e liturgias de todos os sistemas religiosos. Trata-se de práticas simbólicas, sempre necessárias para fazer o homem sair da trivialidade da vida cotidiana. Na realidade, essas práticas não são apenas religiosas. Existem práticas simbólicas coletivas de tipo político, ou inclusive artístico, que ajudam os seres humanos a romper a trivialidade da reprodução da vida cotidiana da vida. (HOUTART, 1994, p. 73).

Em vista da dessubstancialização e da desregulação verificadas nas religiões milenares, ressurgentes e mesmo nas novas religiosidades, a conceitualização de *campo religioso* proposta por autores proeminentes como Gramsci (1966, apud LESBAUPIN, 2003, p. 21-2) e Bourdieu (1987) pode mais confundir do que ajudar, tendo em vista que a visão desses intelectuais baseia-se muito na concepção da religião como um "grande"

mecanismo de legitimação das autoridades do sagrado que garante a reprodução das relações sociais através de ideologias e crenças inquestionáveis e inegociáveis e serve tão somente para a manipulação e alienação dos fiéis leigos. Por outro lado, essa visão se esquece da circularidade de ideias e de práticas inerentes ao campo religioso que é fruto de relações não só de uma "parte": o público leigo, dentro da estrutura de interação religiosa, também joga as suas cartas e define as territorialidades que vai além das normas e decisões propostas nos seminários teológicos, nas dioceses e arquidioceses, e nos escritórios das megagregas neopentecostais.

O público leigo é um personagem central em quaisquer instituições e expressões religiosas: para além da participação nas práticas simbólicas que reafirmam o sentido (HOUTART, 1994, p. 73), os fiéis possuem um potencial de autoimplicação suficientemente capaz de mover os gestores e, por conseguinte, todo o campo religioso em direção à satisfação de seus próprios interesses. Com isso, as teorias que veem o fiel leigo como um mero boneco de ventríloquo à disposição dos gestores do sagrado não encontra mais respaldo na realidade pós-moderna, pois as crenças e ações dos "de baixo" influenciam sobremaneira as leis, os costumes e os rituais impostos pelos "de cima". Trata-se de um jogo dialético e envolvente.

Nesse esteio, para uma investigação mais apurada dos campos e subcampos religiosos, é preciso ajustar-se às vicissitudes, a um sagrado que *flutua* em religiosidades igualmente *flutuantes*. Um



passo foi dado por Luiz Benedetti que, mesmo sem estudar as novas religiosidades, tratou de reposicionar os sujeitos religiosos dentro do esquema boudieuriano, adicionando a este os agenciamentos e sentidos produzidos pelo outro lado da ponta: o público leigo. Com efeito, o campo religioso é proposto como “um conjunto estruturado de agentes institucionais tensionalmente unidos no interior de um arranjo mediatizado pelos interesses dos “leigos” (situados em sua classe social) e pelos interesses próprios aos agentes religiosos” (ROSENDAHL, 2003, p. 190).

A espacialidade das religiões tradicionais ou remanescentes e das que podem insurgir a qualquer momento e em qualquer lugar que dê essa oportunidade, bifurca entre as duas categorizações propostas por Rosendahl:

Na concepção tradicional do estudo da materialização do sagrado defendida por Eliade (1962), o poder milagroso está no espaço sagrado, *locus* da hierofania revelada em coisas, árvores, objetos e pessoas. O peregrino busca o sagrado nesse espaço, lugar fortemente impregnado das revelações do divino. A fé de caminhar implica a obtenção da transcendência. Na concepção pós-moderna, o poder milagroso estaria dentro do devoto, no domínio da

emoção e do ser espiritual, mas só se manifestaria na vivência espiritual no lugar sagrado. O peregrino que tem essa força que se manifesta na vivência espiritual, no lugar ritualmente apropriado para tal manifestação, necessita deslocar-se para o lugar sagrado. A santidade contemporânea, para ambas as correntes, encontra-se no lugar sagrado. (ROSENDAHL, 2007, p. 336-7).

Para finalizar, o sagrado persiste como dimensão elementar e reavivadora do social, só que sua manifestação, agora embebida de tendências pós-modernas e secularizantes, contém novas forças, novos rituais, constrói novas paisagens religiosas, mas o mais importante é o descentramento verificado nas instituições e no sujeito religioso. Hoje, o indivíduo exerce um papel essencial na manutenção da crença e das práticas religiosas, de tal forma que a individualidade é o requisito pragmático para o alcance da santificação e da ligação transcendental (o *mysterium tremendum*), sem intermediários ou rituais de grosso calibre.

O indivíduo religioso pós-moderno não se apegava a uma cultura religiosa prolixa e rígida, a exemplo do catolicismo e protestantismo histórico. Ele se apropria de elementos e de técnicas instrumentais e espirituais (em uma ou



mais “Religiões”), com as quais reanima a espiritualidade e mantém os laços de sociabilidade baseados na afinidade de “gosto” e de “Ideal”. A frequência a uma rede de sociabilidade pode ser permanente ou temporária, tudo dependerá dos objetivos pessoais e das vicissitudes da vida social e da religiosidade que se propõe a resgatar a espiritualidade perdida nesse mundo.

Na fractalidade do espaço urbano, em meio a identidades essencialmente líquidas e hibridizadas, a religião está em movimento, constantemente “sincretizando-se”<sup>7</sup>. A antropóloga Leila Amaral faz questão de enfatizar que o movimento errático, sincrético, é inerente à cultura Nova Era. Assim definida, a Nova Era impõe de forma inconsciente, pode-se assim dizer, que as tradicionais identidades religiosas estejam também em movimento – dentro dos limites de cada campo, as identidades tornam-se “errantes” (AMARAL, 1999, p. 75). A Nova Era é o imperativo da secularização das grandes religiões, do sincretismo inconsciente pela instituição religiosa e pelo agente leigo. O sincretismo costuma ser abafado pelas reivindicações de autenticidade e de preservação da tradição, mas o presente dá indícios de que o diálogo inter-religioso e as hibridações serão o termômetro que medirá a influência das religiosidades na vida social.

No fim das contas, tanto o fiel pós-secular (*novaerista*, nos termos da Ciência da Religião) quanto o *homo religiosus* tradicional almejam a mesma coisa: “coerência e significado em seu mundo” (TUAN, 1982, p. 154).

## Arremate

---

Depois de intenso debate em torno da autoridade da cidade e da força da religião como dispositivo que transforma as concepções transcendentais em base para as práticas vividas, fica a impressão de que, para compreender a dinâmica da sociedade e as topografias do poder, devemos partir de uma análise *configuracional*, nos moldes propostos por Norbert Elias (2005), que desafia o cientista a investigar as múltiplas microterritorialidades do cotidiano e sua interdependência em relação às estruturas de ordenamento e de produção de sentido que foge das lógicas e dos controles estritamente “internos”. Nas sociedades urbanas industrializadas, falar de essências internas e exclusivismos territoriais é cair na mesma armadilha antropológica que fez estudiosos deduzirem coisas tais como progresso, evolucionismo, grupos primitivos, racismo, espaços naturalizados etc.

Mas, como o mundo foi desde sempre *interligado*, como advogam Gupta e Ferguson (2000, p. 33), é preciso destacar as interdependências e fugir dos essencialismos que insistem em congelar o fluxo da vida. O indício de que as bases ontológicas da vida social estão em mudança confirma as novas sensibilidades, posturas e experiências que espelham os temas estruturantes da imaginação e das atividades concretas contemporâneas: meio ambiente, desemprego, ascensão e prestígio social, violência

urbana, segregação espacial, intolerância religiosa, sobrevivência de culturas etc. são alguns dos itens de uma vasta lista que põe em relevo o imperativo ocidental de reavaliar e, se for preciso, solapar seus próprios fundamentos morais e metafísicos, desafiando em cheio a eternização do mundo, das hierarquias e colocando o *devenir* em primeiro plano nas espacialidades alter-modernas.

Resta à Geografia Cultural investigar os múltiplos sentidos conferidos pelos grupos sociais sem cair na mesmice interpretativista que tende a substancializar o espaço, domesticar as ações e ignorar outras vozes que definem as múltiplas paisagens políticas da vida urbana. Um olhar sobre um monumento, um símbolo religioso, um circuito de lazer ou uma área de grandes negócios capitalistas não pode se ater à forma pura, pois o real engloba o empírico e também as relações que conferem conteúdo e funcionalidade às formas espaciais. Os usos do território têm uma dinâmica em que a cultura, como esfera da intersubjetividade e da formação de solidariedades coletivas, assume o papel de nó que amarra todas as ações e interpretações dentro de uma lógica contextualmente sentida e vivenciada por aqueles que participam dela.

Compreender a cultura numa perspectiva geográfica é ir ao encontro das pessoas, não como simples produtores de espaço, paisagem e território, mas como sujeitos que constituem com seus corpos, eles próprios, o *espaço* no sentido mais pleno da palavra: um feixe heterogêneo e contraditório de discursos, memórias e práticas materiais enredados pela história social (FOUCAULT, 1979), configurando um *corpo* múltiplo, aberto e processual, como nos três pressupostos de espaço de Doreen Massey. O indivíduo moderno-iluminista cede lugar ao *multívduo* (CANEVACCI, 2005) e é dentro disso que defendo, de forma irônica, que Foucault errou ao declarar que o século XX seria deleuzeano, pois também o início do século XXI apresenta a cara desse filósofo francês, que advogou contra os espaços estriados de um sistema político-econômico cada vez mais aporrinhador e que se deteriora por dentro e por fora, sem grandes perspectivas de regeneração a não ser com uma reinvenção radical da sociedade. E foi esse fato que me levou a pensar, nesse artigo, os cosmopolitismos alternativos e as religiosidades flutuantes que emergem nas bordas das paisagens dominantes.

## NOTAS

<sup>1</sup>Esse artigo é uma versão revisada e ampliada do capítulo 1 da minha dissertação de mestrado, intitulada *Etnogeografia do underground cristão: concentração e dispersão das Tribos em nome do Senhor*, defendida na UERJ sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Zeny Rosendahl.

<sup>2</sup>Doutorando em Geografia pela UFRJ, pós-graduando em Arqueologia pelo IAB e professor da rede pública do Estado do Rio de Janeiro.

<sup>3</sup>Conforme a proposta de Corrêa (2008, p. 304-5) da difusão espacial numa perspectiva crítica.

<sup>4</sup>Um debate em torno da dualidade do pensamento ocidental, fruto do pensamento helênico (judaico-grego) incorporado doravante no pensamento social, foi realizado em Cardoso (2010, p. 20).

<sup>5</sup>Para Giddens, a modernidade provocou "o 'deslocamento' [*lifting out*] das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de espaço-tempo" (GIDDENS, 1991, p. 29).

<sup>6</sup>Pós-modernidade, pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-industrialismo, pós-socialismo, pós-marxismo, pós-feminismo, pós-secular, pós-cristão... E muitos outros “pós” que, no fim das contas, revela muito pouco da complexidade que abrange o mundo ocidental.

<sup>7</sup>Alguns estudiosos propõem o termo hibridismo no lugar do polêmico sincretismo, pois este último evoca a suposta ignorância do populacho com relação aos símbolos religiosos e o descontrolado dos gestores do sagrado quanto à fusão descontrolada dos elementos religiosos, que implicará a rejeição de alguns símbolos e liturgias originárias em prol da autenticação de outros objetos e práticas resultantes do processo sincretizador. A hibridação, ao contrário, remete-nos a uma mistura maleável, negociada, que não causa grandes transtornos aos elementos da fusão, sem perdas substantivas. Em minha opinião, tanto o sincretismo quanto o hibridismo falam de uma só coisa: a interação dos leigos na produção do sagrado que foge do controle dos administradores religiosos e que, em consequência, redimensiona muitas das motivações pessoais e dos trajetos espaciais populares em direção a novas experiências emotivas e materiais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, Maria Julia. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 47-79.
- BALEEIRO, Cléber Araújo Souto. *O retorno da religião na época da superação metafísica: religião e secularização no pensamento de G. Vattimo*. Dissertação de Mestrado (Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BAUMAN, Zigmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BOSSÉ, Mathias Le. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto Lobato ; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004. p. 157-179.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 249-270.
- CANEVACCI, Massimo. *Culturas eXtremas*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2005.
- CARLOS. A. F. A. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Labur Edições, 2007.
- Disponível em:  
<[www.fflch.usp.br/dg/gesp/baixar/O\\_lugar\\_no\\_do\\_mundo.pdf](http://www.fflch.usp.br/dg/gesp/baixar/O_lugar_no_do_mundo.pdf)>  
Acesso em: 20 jan. 2010.
- CLARK, David. *Introdução à Geografia Urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. *GEOgraphia*. v.9, n. 17. Niterói. p. 7-17, 2007
- COSGROVE, Denis. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. In: CORRÊA, Roberto Lobato ; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103-130.
- COSTA, Benhur Pinós da. As relações entre os conceitos de território, identidade e cultura no espaço urbano: por uma abordagem microgeográfica. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005. p. 79-113.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FERREIRA, Vítor Sérgio. Ondas, cenas e microculturas juvenis. *PLURAL*. v.15. São Paulo: USP, 2008. p. 99-128. Disponível em: <[www.fflch.usp.br/ds/plural/edicoes/15/artigo\\_6\\_Plural\\_15.pdf](http://www.fflch.usp.br/ds/plural/edicoes/15/artigo_6_Plural_15.pdf)>  
Acesso em: 06 jan. 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTD, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: EDUNESP, 1991.
- GUPTA, Akhil, FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antônio Augusto. (Org.). *O espaço da diferença*. São Paulo: Papirus, 2000
- HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*. v. 9. n. 17, p. 19-45, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HOEFLE, Scott William. Antropologia e Geografia: Convergências e divergências históricas. *Espaço & Cultura*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 6-31, jan/dez. 2007.
- \_\_\_\_\_. Paradigma: relendo Kuhn. *Revista de Pós-Graduação em Geografia*. n. 3, Rio de Janeiro. p. 199-209, 1999.
- \_\_\_\_\_. Cultura na história do pensamento científico. *Revista de Pós-Graduação em Geografia*. n. 2. Rio de Janeiro. p. 6-29, 1998.
- HOUTART, François. *Sociologia da religião*. São Paulo: Ática, 1994.
- JANOTTI Jr., Jeder. Mídia e Cultura Juvenil: das comunidades de sentido e dos grupamentos urbanos. In: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, 12., 2003, Recife. *Anais...* Recife: UFPE/COMPÓS, 2003. p. 1-14.

- JÚNIOR, Olgálvaro Bastos. *A revolução do pensamento: como viver a Verdade absoluta em um mundo de constantes mudanças*. Uberlândia: SalEditora, 2009.
- KIMBALL, Dan. *A igreja emergente: cristianismo clássico para as novas gerações*. São Paulo: Editora Vida, 2008.
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13-35.
- LOPES, Marina Silveira. Geografia e religião na multiescalaridade do espaço. *Território Geográfico Online*. v. 2. n. 8. fev., 2008. São Paulo. Disponível em: <<http://www.territoriogeograficoonline.com.br/site/?modulo=mat&cave=1653&mod=Colunistas>> Acesso em: 12 out. 2009.
- MARCUS, George. O que vem (logo) depois do 'PÓS': o caso da etnografia. *Revista de antropologia*. v. 37, São Paulo. p. 7-34, 1994.
- MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- OLIVEIRA, P. A. R. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 177-197.
- PRYSTHON, Ângela. Um conto de três cidades: música e sensibilidades culturais urbanas. *E-Compós*. v. 1 n.11, p. 1-13, jan/abr. 2008.. Disponível em: <<http://www.compos.br/seer/index.php/e-compos/article/view/273/254>> Acesso em: 17 out. 2009.
- \_\_\_\_\_. Cosmopolitismos Periféricos. In: PAINEL CULTURA E PENSAMENTO. São Paulo: SESC-SP, 2006. Disponível em: <[www.sescsp.br/sesc/images/upload/conferencias/386.rtf](http://www.sescsp.br/sesc/images/upload/conferencias/386.rtf)> Acesso em: 17 out. 2009.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RIFKIN, Jeremy. *O século da biotecnologia*. São Paulo: Makron Books, 1999.
- ROSENDAHL, Zeny. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento no ser-no-mundo. In: OLIVEIRA, Márcio Piñon de ; COELHO, M. C. N.; CORRÊA, Aureanice de Mello. *O Brasil, A América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas*. Rio de Janeiro: Lamparina/FAPERJ/ANPEGE, 2008. p. 331-338.
- \_\_\_\_\_. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005. p. 191-226.
- \_\_\_\_\_. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. (Org.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187-224.
- \_\_\_\_\_. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.
- UNWIN, Tim. *El lugar de La geografia*. Madrid: Cátedra, 1995.

## Alternative cosmopolitanism and fluid religiousness in the urbe : Rethinking about city and religion through the point of view of Cultural Geography .

**Abstract:** This article aims to revisit the universe of religious and urban practices through the eyes of Cultural Geography , connecting both dimensions to the communitarization and displacement politics adopted by contemporary groups. City and Religion are cultural systems containing a lot of phases, beautified for the demands of societies which are increasingly dependent of the fluidity (city) and ecstasy (religiosity). It defines the cosmopolitan condition of many social segments that searches for the meet, always unforeseen, with another one in the city. The same happens with Religion , considering the religious blooming that Brazil goes through , motivating enrolments and proselytizing cores to adopt a dialog position with another religious and mundane. This text intends to rethink about the relations between city and religion in modernity and in the dissent postmodern, using the cosmopolitanism as a background to engage through paradoxes and potency of daily urban which can be shown in agents' traffic by institutions and in symbolic places of

belongings that configure some inter and juxtaposed territories , dishierarchizing (but not emilinating!) traditional territorial demarcation as quarter, neighborhood, parish and sports club.

**Keywords:** Cultural Geography, city, religion, cosmopolitanism, territory