



A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL: INTELECTUAIS PIONEIROS, PROPOSTAS E METODOLOGIAS DE ESTUDO ¹

É sempre importante que, a intervalos periódicos de tempo, uma comunidade científica reflita criticamente sobre a sua própria produção. Ao fazer isto, ela não apenas resgata e recupera todo o esforço já empreendido de construção do conhecimento, valorizando-o portanto, como identifica problemas e propõe soluções de encaminhamento para o futuro.

Mauricio de Almeida Abreu (1994, p. 21)

■ PATRÍCIA FRANGELLI ²

RESUMO: O PRESENTE ARTIGO TEM COMO OBJETIVO APRESENTAR UM BREVE BALANÇO A RESPEITO DO DESENVOLVIMENTO DO CAMPO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL, ESTABELECIDO A SUA RELAÇÃO COM A GEOGRAFIA CULTURAL BRASILEIRA. NOSSA ÊNFASE RECAI SOBRE OS PRINCIPAIS NÚCLEOS CIENTÍFICOS BRASILEIROS DE PESQUISA NA ÁREA DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO, SALIENTANDO SUAS PROPOSTAS TEMÁTICAS E CARACTERIZANDO SEUS MÉTODOS DE PESQUISA.

PALAVRAS-CHAVES: GEOGRAFIA CULTURAL BRASILEIRA. GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL. PIONEIROS

Assim o geógrafo supracitado inicia seu artigo intitulado "O estudo geográfico da cidade no Brasil: evolução e avaliação. Contribuição à História do Pensamento Geográfico Brasileiro", publicado na *Revista Brasileira de Geografia* (1994). Além da assertiva que a citação traz sobre a necessidade periódica de avaliações e reavaliações acerca da produção científica de dada comunidade acadêmica, esse fragmento nos lembra que oferecer uma contribuição à avaliação que os geógrafos efetuam

periodicamente acerca de sua própria produção não é uma tarefa fácil, apesar de necessária.

Essa necessidade nos leva a agir com as ferramentas que temos disponíveis. Sendo assim, a ressalva que devemos ter em mente é a de que qualquer avaliação de um campo ou subcampo do conhecimento devido a sua dimensão extensa, dispersão da produção ou ausência de banco de dados especializados, necessita de demarcações, as chamadas periodizações e recortes metodológicos, nos quais decisões são tomadas a fim de limitar o

universo e definir a amostragem de pesquisa. A atuação do pesquisador frente a essas necessidades deve ser sempre considerada, pois é sempre uma luz apontando aspectos que esse pesquisador deseja revelar, e não a luz plena do revelado que se revela.

Desde o período de institucionalização da Geografia enquanto ciência (séc. XVIII) até os debates calorosos entre a geografia teórica-quantitativa, a geografia crítica e a nova geografia cultural (1980), a geografia da religião, em termos da história do pensamento geográfico, foi um tanto negligenciada. Essa negligência interna também poderia ser vista externamente, em termos da ausência da Geografia nos debates sobre religião e ciências sociais.

Essa questão sobre a negligência torna-se instigante quando pensamos no motivo dessa ocorrência. À primeira vista, existem três possibilidades a serem consideradas. A primeira possibilidade poderia se referir a (1) uma precária interdisciplinaridade entre a geografia e as demais ciências sociais que tratam da temática; (2) a geografia se circunscreve a ela mesma, no sentido de ser fechada em si mesma; (3) a temática da religião enfrentou uma barreira no seu processo de difusão no interior da própria disciplina, conseqüentemente buscou se afirmar internamente antes de abrir-se para os debates interdisciplinares.

No interior destas discussões acerca do lócus ou posição gravitacional que certos subcampos ocupam no interior de seus campos disciplinares, encontra-se a geografia da religião brasileira que, comparada com o mesmo subcampo

na Europa ou nos EUA, para citar macroáreas ocidentais de desenvolvimento da ciência, se apresenta tardiamente (ROSENDAHL, 2002).

Assim como ocorreu à geografia urbana e outros subcampos no interior da Geografia, como pode ser visto em uma análise rápida sobre a história do pensamento geográfico no Brasil, também ocorreu na geografia da religião, a presença de intelectuais pioneiros ou vanguardistas, como nos diz Abreu (1994, p. 53): “a história do pensamento geográfico no Brasil está cheia de temáticas e precursores”. Essa frase de Abreu nos remete a diversas questões problemáticas que serão apresentadas no decorrer desse artigo.

No subcampo em tela, Maria Cecília França (1972) e Zeny Rosendahl (1994), duas geógrafas inseridas em momentos históricos e correntes diversos, podem ser apontadas como intelectuais pioneiras ou precursoras.

O desenvolvimento, ou real surgimento, do subcampo da geografia da religião aponta para a hipótese³ de que o subcampo reporta-se e consolida-se com o desenvolvimento dos estudos geográficos de abordagem cultural. No Brasil, isso aparece mais claramente. A fim de responder a essa hipótese, passemos ao desenvolvimento da geografia cultural no Brasil.

A geografia cultural brasileira e a geografia da religião no Brasil: congruências de desenvolvimento

Esse tópico visa a examinar parcialmente o surgimento da chamada geografia da religião no Brasil sob a ótica de uma congruência com a consolidação da geografia cultural brasileira. Rosendahl (2002) nos diz que o fenômeno religioso, a vivência religiosa individual e de grupos sociais, vem apresentando um interesse cada vez maior entre as ciências sociais, porém é ainda pouco investigado por nós, geógrafos, no país. Essa pequena importância reflete um desinteresse da comunidade geográfica com as questões relativas à cultura. Esse possível desinteresse tem sua raiz não somente na especificidade brasileira, mas também no próprio desenvolvimento da disciplina, como demonstra a literatura da História do Pensamento Geográfico.

Iniciando a questão pela escala macro, sabe-se que a geografia remete sua origem aos saberes desenvolvidos pelos gregos a fim de compreender a diversidade das atuações humanas e dos ambientes no mundo conhecido (CLAVAL, 1999). Porém, a sua sistematização como ciência ocorreu no bojo das demais sistematizações ocorridas entre os séculos XVIII e XIX, em meio ao período histórico do positivismo de Augusto Comte, no qual as condições históricas, geográficas, culturais e epistemológicas eram propícias. No final deste mesmo século (1870-1890), descrever a diferenciação cultural foi destaque entre as ciências que tinham cunho político-social, influenciadas pelos estudos antropológicos, mas acima de tudo pelo imperialismo das potências ocidentais.

Em um primeiro momento, essa geografia

cultural impregnada de positivismo estudava os aspectos materiais das culturas (vestuários, regionalismos, técnicas, utensílios), analisando os modos de existência dos grupos humanos em seu gênero de vida de concepção vidalina, ou enfatizando as marcas deixadas pelos agrupamentos humanos na paisagem natural. Ela também estudava a paisagem cultural, dando a perceber as interferências do homem que acabam por imprimir-se no espaço conferindo-lhe uma nova organização tão bem estudada por geógrafos alemães e norte-americanos. Porém, com os pós-guerras mundiais (1945), a intensificação da mundialização com o progresso das técnicas, lutas sociais e diversificação do cotidiano, essas abordagens perderam seu prestígio, pois descrever e relatar as culturas, ignorando as representações, os signos, as crenças e subjetividades, soava destoante com as tendências modernas.

Assim, nesse primeiro momento, a geografia cultural seguiu as mudanças paradigmáticas reconhecendo a insuficiência de seus princípios frente à complexidade das culturas cada vez mais alicerçadas em imaterialidades como ideologias, sistemas de representação e valores: elementos que o positivismo não consegue abarcar. Em meados da década de 1970, surgem trabalhos nos quais tanto os aspectos materiais quanto os não materiais começam realmente a ser abordados a ponto de ser possível identificar nessa Geografia o surgimento de uma corrente renovada, focada na abordagem cultural em geografia, denominada como geografia cultural renovada, ou nova geografia cultural ou simplesmente nova

abordagem cultural em geografia (ROSENDAHL, 1999).

Sobre isso, Souza (2009), citando a geógrafa portuguesa Maria da Graça Mouga Poças Santos (2006), nos diz que é somente após a Segunda Guerra Mundial que uma verdadeira geografia da religião começa a ser estudada e pesquisada, pois as informações religiosas antes desse período eram aplicadas apenas como suporte ao entendimento das realidades espaciais. Sendo assim, é entre os anos de 1960 e 1970 que esse subcampo recebe um arcabouço teórico-metodológico por meio dos quais os conceitos de paisagem e território passam a ser analisados através dos aspectos religiosos, em termos de uma história do pensamento geográfico mundial.

Essa afirmação pode ser comprovada também no Brasil através da ausência de estudos próprios nesse campo e a presença de inventariados como a coletânea *Municípios do Brasil*, pertencente a série de documentação territorial do IBGE, na qual é possível encontrar caracterizações municipais aos moldes das monografias regionais de Vidal de La Blache, referindo-se a extensão municipal, caracterização do meio ambiente e costumes como culinária, religião, produção de alimentos, percentual da população e outros itens.

Esses trabalhos de inventário não podem ser classificados como trabalhos em geografia da religião, visto que a religião não era objeto dessas pesquisas enquanto objeto central em busca de respostas contidas nessa prática, e sim, atributos culturais nos quais determinados lócus poderiam

ser caracterizados por possuírem esse atributo. A religião pertenceria aos atributos caracterizadores de uma sociedade por haver práticas religiosas de determina seita, culto e outras manifestações. Sendo assim, foi possível, e ainda o é, devido às estatísticas do censo demográfico, afirmar frases como *“o Brasil é um país de maioria católica”*: jargão comum em qualquer noticiário que se refira à percentagem religiosa do país.

Continuando as reflexões de Souza (2009) a partir das afirmações de Santos (2006), a geografia da religião se firma como subcampo reconhecido na ciência geográfica no período pós-1970. Com essa validação científica, novos métodos são inseridos seguindo a trilha da geografia cultural.

A fissura paradigmática que a geografia cultural proporcionou, ao permitir a abertura teórico-metodológica ao entendimento da variabilidade dos agrupamentos humanos no tempo e no espaço, sob influencia da filosofia do materialismo histórico-dialético geográfico, como também das filosofias do significado valorizando o simbólico, permitiu a análise da construção dos indivíduos e suas subjetividades tanto em sua psicologia - nas teorias sobre a individualidade na sociedade e os diversos papéis que o indivíduo ocupa na sociedade-, como também a partir de interações ou da vida de relações (CLAVAL, 1999).

Podemos perceber que a geografia da religião aparece teórica e metodologicamente contextualizada em cada uma destas abordagens culturais. Na abordagem cultural tradicional, o

fenômeno religioso era interpretado, quando interpretado, em análises regionais nas quais se realizavam espécies de inventários dos efeitos, costumes e tradições religiosas espacializadas. Como relata Rosendahl (2002), a materialidade *stricto sensu* da cultura, e, por conseguinte, da religião era estudada, porém o poder transformador da religião enquanto agente modelador do espaço não era privilegiado.

Devido à mudança do paradigma e à maior interdisciplinaridade entre as disciplinas sociais, corroborando essa interpretação, a geografia da religião recebe reconhecimento, pois os estudos sobre a compreensão do mundo que englobam as relações de grupos e indivíduos com a natureza, a sociedade, entre si, configurando comportamentos geográficos e vivências em termos de sentimento, ideias, ideologias e símbolos, passam a ter arcabouço epistemológico para serem abordados, como também encontram similitudes nas demais disciplinas. Mesmo os estudos que privilegiam a dimensão ontológica de Deus, do homem e do espaço ganham possibilidades reais de serem interpretadas. Esse contexto contemporâneo permite então estudos acerca das imaterialidades da cultura e, por extensão, da religião (ROSENDAHL, 2002).

Apesar do exposto acima, uma pergunta ainda ronda toda a explicação: mas por que o subcampo da geografia da religião se encontra no interior do campo da geografia cultural? A resposta para essa pergunta necessita de uma breve explicação sobre o recente arcabouço teórico-

metodológico desse campo que contém a geografia da religião.

Abordagem cultural na geografia ou nova geografia cultural

Essas duas expressões aparentemente sinônimas, na verdade não o são. Segundo o geógrafo Roberto Lobato Corrêa, durante aula magna intitulada *Perspectivas culturais da Geografia* e ministrada em 2009 no início das aulas do curso de mestrado do PPGeo/UERJ, essas expressões significam movimentos e posturas teórico-metodológicas diferentes no interior do campo da geografia cultural.

Nas palavras do geógrafo, “o (1) homem está ancorado numa (2) temporalidade e numa espacialidade”, o que significa dizer que este (1) *homem* representa toda a vida social, enquanto a (2) *temporalidade e espacialidade* são características imanentes da vida e do projeto humano de existência.

Sendo a espacialidade um atributo do homem e dos animais, sua origem parte, embora não exclusivamente, de objetos e processos naturais, enquanto criação humana e da natureza, que se localizam diferencialmente na superfície terrestre. A espacialidade demarca a diferenciação locacional dos objetos nessa superfície, apresentando, dessa maneira, *forma, gênese, movimento e significados*.

Nessa medida, é pelo meio que a Geografia estuda o homem, ou seja, é a partir do atributo da espacialidade que surgem os demais

conceitos geográficos: lugar, território, região, espaço e paisagem; e da derivação deles as categorias de análise como lugar sagrado, território religioso, região cultural, espaço vivido e paisagem cultural dentre outras.

Como produção humana, a cultura também possui uma espacialidade. Dessa maneira nos perguntamos: qual o conceito de cultura? Para a geografia o conceito de cultura que será empregado é aquele que se refere à espacialidade da cultura. O conceito de cultura, na verdade, é um termo polissêmico, assim como também pertence ao uso comum, ou senso comum no cotidiano, enquanto inteligível no decorrer de uma conversa. Todavia, para a ciência, o conceito de cultura deve apresentar rigor a fim de possibilitar um uso, mesmo que restrito, reduzido em sua polissemia, porém aplicável.

Dessa maneira, o conceito de cultura no cenário geográfico foi pensando em duas dimensões sensivelmente diferentes, expressos como: (a) abordagem cultural em geografia e (b) nova geografia cultural. Essas duas vias interpretativas, como nos diz a literatura existente, são distintas mas complementares entre si. Não há pesos ou valores no sentido de antípodas. Elas coexistem em graus distintos, representando visões de mundo a partir das ideias de cultura subjacentes, ou seja, servem a propósitos diferentes, no sentido que somos nós que construímos nossas análises a partir de nossas próprias demandas.

Essa visão de mundo é associada à geografia saueriana, também conhecida como Escola de Berkeley. Nessa escola, as ideias de Carl Sauer (1889 - 1975) têm por raízes as tradições alemãs e americanas de estudo. Compreendem a cultura em uma perspectiva abrangente, na qual enfatizam-se as formas materiais - morfologia- como sintetizadores das ações humanas. São ricas as contribuições desta escola aos estudos de morfologia da paisagem e genética morfológica, paisagem cultural, região cultural, difusão espacial, ecologia cultural etc. Seus trabalhos são considerados pertencentes ao historicismo, devido ao grande valor dado ao tempo e aos processos de vir-a-ser (MIKESELL e WAGNER, 2007).

Diversas críticas foram feitas a essa escola devido à ênfase dada à cultura material e pela dificuldade de trabalhar os aspectos imateriais da cultura, assim como houve várias críticas ao determinismo ambiental e cultural assim como à cultura supraorgânica (DUNCAN, 2007). Críticas à parte, devido à natureza empiricista da geografia, principalmente a brasileira, muitos dos trabalhos ditos vanguardistas se enquadram nesses termos supracitados. Alguns outros trabalhos absorveram as críticas, apesar de se manterem profundamente empiricistas. O que deve ser sinalizado é que essa matriz de pensamento já se encontra em sua quinta geração.

Nova geografia cultural _____

A abordagem cultural em Geografia _____

Essa matriz de pensamento surge com presença no cenário da comunidade geográfica internacional na década de 1970 e se distingue da anteriormente relacionada por apresentar outra concepção do conceito de cultura. É bem verdade que a natureza da crítica direcionada à primeira partiu de trabalhos desta segunda reflexão. A palavra que melhor representa essa interpretação é *heterotopia* e significa a concepção de várias matrizes e trajetórias diversificadas na prática de investigação geográfica. Seu foco recai sobre o significado, alimentando-se de diversas correntes filosóficas e literárias a fim de interpretar o significado espacial dos objetos de pesquisa, e são elas: a fenomenologia, a hermenêutica, a semiótica, a crítica literária etc.

Nesse sentido, vários geógrafos nos dizem que *a ação humana está impregnada de significado que dá sentido à vida. Toda ação humana é simbólica e toda ação simbólica é humana*, compreendendo essa ação humana como qualificadora e propriamente do homem para o homem. Essas ações geram representações de diferentes aspectos da vida e assim se compreendem os significados criados e recriados sobre a espacialidade humana. O que proporciona diversos caminhos para compreender que disputas, conflitos e interações das mais diferenciadas se expressam como lutas para impor significados.

Críticas também foram lançadas a essa matriz de pensamento, no sentido de que os seus geógrafos são constantemente acusados de não contrabalancearem o peso da relação materialidade-imaterialidade, ou mesmo de

desejarem infiltrar-se no interior de seus objetos de pesquisa a fim de descobrir a essência desse simbolismo.

Por este não se tratar de um trabalho voltado para as questões e querelas da geografia cultural, e sim para um breve entendimento das questões que a envolvem a fim de analisar algumas outras que influenciaram o subcampo da geografia da religião, terminamos esse longo adendo fazendo referências a essas vias de interpretação ou matrizes de pensamento no ponto-chave da incompreensão: a geografia cultural não se define em termos de seus objetos de estudo ou de um objeto de estudo em especial como, por exemplo, uma festa, um costume, um templo, uma prática de peregrinação, uma estátua, uma centralidade simbólica gerada por uma praça; ela é definida ou identificada em termos de uma *abordagem* sobre quaisquer objetos da vida humana, sendo eles materiais ou imateriais.

Assim explicado, retornaremos ao momento que antecede esse longo adendo para contextualizar o que foi dito acima por meio de uma escala diferenciada, qual seja, a de país. Verificamos novamente um surgimento e desenvolvimento tardios bem como a presença de precursores tanto na geografia cultural quanto na geografia da religião. Para trazer à discussão esses fatores supracitados, recorreremos aos trabalhos publicados na *Revista da Anpege* (CORRÊA; ROSENDAHL, 2008) e ao livro *O Brasil, a América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas II* (OLIVEIRA; COELHO; CORREA (Org.), 2008) que representam o

produto dos trabalhos apresentados no VII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia (Enanpege), no qual os geógrafos Corrêa e Rosendahl (2008) realizaram uma reflexão crítica sobre a geografia cultural brasileira.

Nessa análise, os dois geógrafos apresentam as questões relativas ao desenvolvimento tardio e justificam as forças internas do próprio campo acadêmico da disciplina:

- (a) a combinação entre uma precária apropriação da corrente vidalina da geografia francesa e um não reconhecimento dessa vinculação pelos brasileiros - presente nos primeiros 35 anos da disciplina⁴;
- (b) a expansão dos cursos de geografia a partir de 1970 até 1978 e o desenvolvimento da geografia teórico-quantitativa no qual a cultura era considerada marginal e residual;
- (c) a influência do materialismo histórico e dialético a partir de 1978 no qual os estudos com base na economia relegavam a cultura a uma concepção de superestrutura também marginal.

Alguns pontos devem ser ressaltados nesta enumeração. A geografia brasileira como um todo sempre se apresentou a reboque das discussões temáticas e debates ocorridos, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. Esse reboque “quase” sempre significou a importação de conceitos, temas, métodos, metodologias e propostas de pesquisa. Essas afirmações pseudopolêmicas já se encontram presentes na citação citada de Abreu que afirma que a geografia sempre “*está cheia de temáticas e precursores*”.

A princípio essa importação é frutífera e necessária ao fazer da ciência. Na medida em que tal importação não se transforma em novas teorias e métodos adaptados à realidade ou mesmo às peculiaridades nacionais, ou é retrabalhada a fim de tornar-se um fazer nosso, a situação transmuta-se para uma subordinação científica. A prática de retrabalhar teorias com o objetivo de legitimar experiências formando autoridades científicas diferencia a geografia das demais ciências sociais. O surgimento tardio de uma geografia cultural brasileira reflete também o contexto histórico dos debates da sociedade da época.

Por trás da opção da geografia por uma geografia crítica influenciada pelo materialismo histórico e dialético (ABREU, 1994), encontravam-se discussões acerca do estatuto da geografia; o significado político-ideológico do sistema ditatorial e dos movimentos sociais das décadas anteriores como de 1960, 1970 e da sua própria época 1975, 1980; a influência dos debates sobre teoria social, política e econômica nos países anglo-saxônicos e na França; enfim, uma série de

fatores que formavam uma conjuntura na qual a própria geografia crítica ou geografia de denúncia também tinha que se adaptar de forma a absorver as teorias externas e a aplicá-las⁵ em contexto nacional.

O contexto acima se estende da ressurgência, ocorrida nos meados da década de 1970 na Assembleia do Congresso Nacional da AGB, até a década de 1980, alterando sua veemência com o esgotamento do regime militar. Essa alteração forçada pela entrada de novos intelectuais nos círculos de debates geográficos configurados nos congressos e eventos acadêmicos possibilitou, conjuntamente a outros fatores que serão lembrados a seguir, a entrada de novas agendas, temas de pesquisa e propostas epistemológicas ao universo da Geografia.

A diversificação de suas matrizes e, conseqüentemente, de suas análises, como exposto anteriormente, não foi - e normalmente não é - uma tarefa fácil. No final da década de 1980, através da iniciativa de intelectuais pioneiros, os debates na esfera brasileira com relação às propostas de pesquisa sobre cultura e geografia começam a se modificar. Em 1989, Roberto Lobato Corrêa inicia suas publicações sobre Carl Sauer. Nesse mesmo período, Zeny Rosendahl ingressa no doutorado da USP com a temática da geografia da religião sob a orientação de Maria Cecília França. Posteriormente, em 1994 e com orientação de Heinz Dieter Heidemann, finaliza o doutorado (CORRÊA, ROSENDAHL, 2008).

Após essa conjunção acadêmica, os intelectuais pioneiros conjugavam, cada um a seu

modo, a geografia cultural: Corrêa, sob a ótica da base teórico-metodológica do campo, e Rosendahl, sob a temática da geografia da religião.

A parceria entre os dois pesquisadores tornou-se mais sólida já em 1993, quando os dois geógrafos fundam, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, o *NEPEC - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura* com o objetivo de resgatar e de desenvolver uma tradição geográfica que privilegiasse a dimensão espacial da cultura. Desde a sua criação, o núcleo vem realizando debates, cursos de extensão, encontros e publicações científicas focados em espaço, religião e cultura.

O NEPEC, através dos esforços desses intelectuais pioneiros, gerou o suporte necessário para a irradiação das ideias acerca da geografia cultural e da geografia da religião no Brasil. Em 2010, com 17 anos de atividades, o NEPEC se apresenta como núcleo de excelência reconhecido no Brasil, América Latina, Portugal, Espanha, França e Polônia. Tal reconhecimento proveio da:

- (a) Atuação, junto à graduação e à pós-graduação, da Geografia da UERJ e da UFRJ, qualificando estudantes em pesquisadores, ou seja, geógrafos culturais;
- (b) realização de seis simpósios temáticos nacionais (Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura) e dois

internacionais (Simpósio Teologia.

Internacional sobre Espaço e Cultura), todos ocorridos na UERJ e conhecidos como SNEC/SIEC respectivamente.

São realizados a cada dois anos;

(c) série de publicações, através da EdUERJ, da Coleção Geografia Cultural - até o momento em seu 19º livro;

(d) publicação do periódico *Espaço e Cultura* – na versão on-line em seu 26º número (2010);

(e) criação do sítio eletrônico www.nepec.com.br no qual há o acesso livre ao periódico supracitado, ao memorial, aos lançamentos editoriais do núcleo e outras informações;

(f) elaboração de pesquisas nas linhas: Espaço e Religião; Espaço e Cultura Popular; e Espaço e Simbolismo.

Em 2003, um segundo núcleo de pesquisas foi fundado. Trata-se do NUPPER (*Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião*) coordenado pelo geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho da Universidade Federal do Paraná (UFPR) com o objetivo de analisar o fenômeno religioso em sua complexidade e interdisciplinaridade com as demais ciências humanas, principalmente a

Esse núcleo tem por filosofia a compreensão da relação entre o *homo religiosus* e o sagrado, em seus aspectos materiais, institucionais, religiosos e culturais, e nos aspectos subjetivos da fé, do mito, da magia e da psique humana. Vem realizando seminários científicos desde 2004, estando, em 2009, em sua quinta edição (*V Seminário Nacional Religião e Sociedade*) e possui um sítio eletrônico: www.nupper.com.br, no qual é possível ter acesso a alguns artigos produzidos pelos membros do núcleo e a hotlinks institucionais.

Em 2004, foi fundada uma rede de estudos e pesquisas chamada *Núcleo de Estudos em Espaço e Representação* (NEER) com o objetivo de estabelecer muito mais uma *rede* do que um núcleo formal envolvido em pesquisa, ensino e extensão. Essa rede tem por foco a ampliação e o aprofundamento da abordagem cultural em Geografia, em termos dos aspectos do espaço e da representação, associando cultura, pesquisa e ensino. Desde sua criação, a rede apresenta-se como interinstitucional, de maneira não hierarquizada e *sem locus fixo*, de modo que seus eventos e encontros se dão de maneira itinerante nos diversos pontos do país.

Participaram da reunião inicial de formação da rede os geógrafos Paul Claval (Sourbonne IV), João Carlos Nucci (UFPR), como convidados, e os membros da futura rede Dario de Araújo Lima (FURG), Salete Kozel (UFPR) e Sylvio Fausto Gil Filho (UFPR). Em cinco anos, o NEER realizou três eventos

nacionais denominados *Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações*, cuja coordenação é feita por um membro da rede seguindo sua proposta itinerante:

- (1) I NEER em Curitiba/PR na UFPR - 2006;
- (2) II NEER em Salvador/BA na UFBA - 2007; e
- (3) III NEER em Porto Velho/RO na UNIR - 2009.

Nessa rede em que se configura o NEER, a temática da geografia da religião se apresenta como consolidada entre os demais temas (NEER, 2006, 2007).

Em 2006, na Universidade Federal do Ceará (UFC), ampliou-se o Laboratório de Geografia e Ensino, posteriormente renomeado como *Laboratório de Estudos Geoeducacionais*, a partir do reconhecimento de demandas novas de ensino e extensão. o geógrafo Christian Dennys Monteiro de Oliveira, um de seus membros, inseriu um grupo de pesquisa voltado para a relação ensino, turismo e religião. Seu projeto é intitulado *Espaços simbólicos – Santuários, Espetáculos e Festividades* e reflete a filosofia desse laboratório, como pode ser visto em seu sítio eletrônico ⁶:

Entende-se por estudos geoeducacionais um conjunto de investigações aplicadas que abordam prioritariamente as interfaces da Geografia com

questões da Comunicação (jornalismo e mídias em geral), da Cultura (religiosidade, festividades e simbologias) do Turismo e do Ensino Escolar. Assim, a concepção de GEOEDUCAÇÃO incorpora a necessidade por desenvolver projetos de intercâmbios entre práticas sócio-pedagógicas, internas e externas à educação escolar. Parte do pressuposto de que o espaço geográfico (em suas manifestações materiais e imaginárias) também educa, até mais efetivamente do que os conhecimentos curriculares específicos.

Para melhor visualização, elaboramos o quadro abaixo:

Grupos de Pesquisa – Geografia Cultural	Objetivos	IES*	Ano de Criação	Linhas de Pesquisa e Projetos em Religião
NEPEC - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura	Resgatar e desenvolver uma tradição geográfica que privilegie a dimensão espacial da cultura	UERJ	1993	Espaço e Religião
NUPPER - Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião	Analisar o fenômeno religioso em sua complexidade e interdisciplinaridade com as demais ciências humanas, principalmente a Teologia	UFPR	2003	Sagrado e Profano na Religiosidade popular; Fenomenologia Religiosa; Religião e Política; Espaço de Representação do Sagrado; Território e Territorialidade do Sagrado; Discurso Religioso; Religião e Moral; Poder e Movimentos Religiosos; Diálogo Inter-Religioso; Religião e Educação; Institucionalidades Religiosas
NEER - Núcleo de Estudos em Espaço e Representação	Estabelecer uma rede com a ampliação e aprofundamento da abordagem cultural em Geografia, em termos dos aspectos do espaço e da representação, associando cultura, pesquisa e ensino.	<i>sem locus fixo</i>	2004	<i>Não há linhas, e sim Grupos de Pesquisas associados</i>
LEG - Laboratório de Estudos Geoeducacionais	Elaborar estudos geoeducacionais que representam um conjunto de investigações aplicadas que abordam prioritariamente as interfaces da Geografia com questões da Comunicação, da Cultura, do Turismo e do Ensino Escolar. Assim, a concepção de GEOEDUCAÇÃO incorpora a necessidade de desenvolver projetos de intercâmbios entre práticas sociopedagógicas, internas e externas à educação escolar.	UFC	2006	Projeto intitulado: Espaços simbólicos – Santuários, Espetáculos e Festividades
LECGEO - Laboratório de estudos sobre Espaço e Cultura	Constituir um campo de reflexão e debate interdisciplinar a partir da abordagem cultural da geografia	UFPE	2008	..**

Quadro 1 - Núcleos e Laboratórios de estudos de Geografia Cultural com linhas de pesquisa e projetos em geografia da religião

Elaborado por FRANGELLI, P. 2010 *IES - Instituição de Ensino Superior ** Não apresenta linha de pesquisa ou projeto

A partir do conjunto apresentado acima, pontuamos alguns aspectos que justificam a hipótese de que, no Brasil, o campo da geografia cultural e o subcampo da geografia da religião desenvolveram-se através de agentes intelectuais acadêmicos pioneiros e em congruência. No próximo tópico trataremos especificamente da geografia da religião no Brasil.

Geografia da Religião no Brasil: os intelectuais pioneiros

Segundo Rosendahl (2002), no Brasil, os estudos sobre geografia e religião apresentaram-se tardiamente e a figura da pesquisadora Maria Cecília França é o referencial de estudo. Em 1972, ela publicou sua tese de doutorado *Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa*, defendida na USP, ainda sob a ótica da geografia cultural tradicional, na qual apresenta estudos sobre as cidades cujas funções religiosas predominam sobre as demais atividades (FRANÇA, 1972). Esse estudo refere-se ao Catolicismo no Brasil, especificamente à devoção a Bom Jesus da Cana Verde, que na época do estudo contava com um fluxo de peregrinos em quatro pequenos centros paulistas, a saber, Iguape, Perdões, Pirapora e Tremembé. Em 2002, outro geógrafo, Alberto Pereira dos Santos, publicou na revista GEOUSP seu artigo intitulado "Introdução à Geografia das Religiões" no qual aponta o trabalho da pesquisadora França como o primeiro estudo geográfico em religião no Brasil.

Santos (2002), no artigo supracitado, realiza um levantamento de teses e dissertações

defendidas sobre o tema religião e geografia e constata mais duas publicações neste subcampo. O primeiro trabalho, ainda sob o paradigma da geografia crítica, pertence ao geógrafo Gualberto Luiz Nunes Gouveia que defende sua dissertação de mestrado, na USP, denominada *A cidadania dos despossuídos: segregação e pentecostalismo*, em 1993, realizando uma:

análise geográfica do pentecostalismo no espaço urbano de São Paulo, tendo como delimitação espacial o bairro da Freguesia do Ó e defende que esse sistema religioso produz uma cidadania às avessas, isto é, um tipo de segregação socioespacial. (SANTOS, 2002, p. 7).

Ainda em seu levantamento, Santos (2002) constata uma terceira contribuição, feita pela geógrafa Zeny Rosendahl que, em 1994, defende sua tese de doutorado intitulada *Porto das Caixas: Espaço Sagrado da Baixada Fluminense*, no qual:

a autora sugere uma proposição metodológica, fruto de sua experiência, durante os estudos de doutorado em Geografia, que culminou na tese intitulada *Porto das Caixas: Espaço Sagrado da Baixada Fluminense*, defendida na USP (1994). A autora tem como preocupação central o estudo geográfico

sobre um centro de peregrinação do catolicismo popular na Baixada Fluminense. Há algumas semelhanças entre esse estudo e a tese de França. No entanto, Rosendahl avança em sua abordagem contribuindo com novos conceitos ou funções a eles pertinentes. (SANTOS, 2002, p. 9).

e, em 1996, aponta o livro de Rosendahl *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica* como uma pequena síntese da produção em geografia da religião no qual é possível encontrar uma nova abordagem para os estudos.

Essa nova abordagem na geografia da religião com base na perspectiva renovada da geografia cultural aparece pela primeira vez com a defesa da tese de doutorado de Rosendahl, em 1994, na qual a autora aborda a compreensão do fenômeno religioso no contexto geográfico de apropriação dos elementos do espaço e dos modos sociais de produção do espaço sagrado, no qual o poder transformador da religião é interpretado enquanto sistema religioso organizado na cidade de Porto da Caixas, Itaboraí/ Rio de Janeiro.

Esse levantamento acerca dos estudos pioneiros demonstra o quanto o estudo geográfico da religião é recente no país, pois data de 1972 com uma ausência de 21 anos para o segundo e 22 anos para o terceiro, sendo que somente este terceiro trouxe como preocupação uma proposta metodológica para os estudos em tela. Desse

modo, apesar de possuírem pesos funcionais diferenciados no campo em termos de um determinado espaço-tempo social, simbólico e historicamente construído, eles se classificam como agentes intelectuais acadêmicos pioneiros.

Elaborado esse breve panorama sobre os primórdios da geografia da religião no Brasil, pareceu-nos pertinente discutir as novas abordagens propostas para o subcampo como também aquelas que continuam em pauta no período pós-1994. Constatamos, então, que após a proposta de Rosendahl (1994 e releituras posteriores), apenas o geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho (2001) apresentou uma nova proposição para esse subcampo.

O dito acima também é corroborado, em outras palavras, pelos geógrafos Silva e Gil Filho (2009, p. 76), e após esse fragmento apresentaremos mais pormenorizadamente as duas propostas:

Os trabalhos realizados podem ser agrupados em duas perspectivas teóricas distintas. A primeira, de caráter majoritário, é aquela na qual o enfoque principal se atém às estruturas espaciais das religiões e a dicotomia sagrado e profano, assim como estudos funcionais sobre cidades-santuário e dispersão espacial das hierofanias. De forma simples, poder-se-ia afirmar que essa perspectiva busca apreender as

manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem.

A segunda perspectiva busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião. O pressuposto é de que pela ação do Homem religioso se pode vislumbrar o espaço da religião, as representações, as expressões e percepções em face do discurso religioso e do pensamento religioso. Ainda mais quando são realizadas pesquisas sobre as territorialidades institucionais, concebe-se que as mesmas são marcadas muito além da materialidade dos templos, pelos intercâmbios simbólicos que se organizam na mediação das relações de poder.

A abordagem da religião no Brasil: propostas de estudo _____

Devido às diferenças ontológicas de concepção do sagrado e da sua manifestação - conceito crucial para o entendimento do fenômeno religioso-, dois geógrafos brasileiros reinterpretaram duas concepções filosóficas diversas a fim de geografizar este sagrado. São eles Rosendahl (1994), com a teoria filosófica de Eliade (1992), e Gil Filho (2003) com a teoria filosófica de Otto (1936). Visamos a demonstrar essas duas propostas de estudo para a geografia da religião no Brasil devido à importância de afirmar a existência de propostas teóricas genuinamente geográficas e brasileiras. Desse modo, de maneira cronológica, iniciaremos com a interpretação de Rosendahl (1994) para em seguida apresentarmos a interpretação de Gil Filho (2003). Enquanto as interpretações são descritas, inserimos algumas observações sobre as propostas de estudo.

Espaço Sagrado e Espaço Profano _____

Ao iniciar o segundo capítulo de sua tese de doutoramento, Rosendahl (1994) identifica que entre os homens existe um conjunto de crenças e práticas que persistem ao longo do tempo e que possuem uma natureza mística ou religiosa fortemente atribuída a objetos consagrados e espacialmente delimitados, tanto em sua forma, no sentido de extensão, como em sua fixação, no sentido estarem em um lócus. A partir dessas observações, a pesquisadora procura definir a natureza qualitativa desses lócus diferenciados pela ideia de sagrado e pela sua manifestação no espaço.

Para tanto recorre a Mircea Eliade (1992) a fim de interpretar a qualidade do lócus religioso, afirmando que as coisas sagradas constituem por excelência uma realidade. Essa realidade é dotada de poder e é traduzida pelo discurso religioso como uma força compulsiva - porque impõe determinada conduta- e imprevisível - porque não é possível presumir quando se manifestará, muito menos sua intensidade e objetivos. É essa força, o poder do sagrado ao se manifestar em determinado lócus, que o qualifica em espaço sagrado, e então a pesquisadora define:

O espaço sagrado é 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. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. É o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas, e Deus, nas monoteístas (ROSENDAHL, 1994, p. 42).

Os espaços sagrados são construídos segundo regras e cânones que os interligam simbolicamente ao momento primordial no qual o

sobrenatural se manifestou (ROSENDAHL, 1994). Esse momento dramático foi denominado por Eliade (1992) como *in illo tempore*, que, traduzido literalmente do latim, significa *naquele tempo* ou *naquela ocasião*, porém se transforma em chave de interpretação complexa ao se referir ao tempo originário, remoto de toda uma criação sobrenatural.

Em contraposição, no sentido de par contrário, e ao mesmo tempo em atração porque em mútua interação, encontra-se o espaço profano, identificado com o espaço cotidiano, ordinário, no qual transcorre a vida de modo que as necessidades proeminentes da vida cotidiana o fazem surgir ou desaparecer enquanto ponto fixo (ROSENDAHL, 1994).

É no jogo simbólico espaço-temporal entre espaço sagrado e espaço profano que o sentido religioso – compreendido no dogma, na prática, na vivência da significação da vida do *homo religiosus* ou crente, ou mesmo no conflito com os não crentes – se manifesta material e imaterialmente a religião. O entendimento dessa categoria de análise enquanto categoria primeira de percepção dos lócus religiosos é o que definimos como uma abordagem da manifestação religiosa ou uma proposta de estudo para a geografia da religião. Seguindo essa linha de interpretação, o primeiro momento de um trabalho de geografia e religião seria identificar esse lócus qualitativamente diferente, ou seja, em primeira análise é essa manifestação que objetiva os estudos dos geógrafos da religião, para após esta

confirmação se desembocar na análise específica de cada pesquisa.

Com a definição de categorias de análise primordiais como espaço sagrado e espaço profano a partir da dicotomia entre os conceitos de sagrado e profano, Rosendahl pode definir uma tipologia na qual as pesquisas em geografia da religião poderiam ser classificadas. Ainda em sua tese de doutorado, Rosendahl (1994), ao realizar uma breve avaliação sobre os intercâmbios entre a Geografia e a Religião, detectou dificuldades em aprofundar a discussão devido a uma ausência de sistematização do tema na disciplina geográfica. Percebendo que a complexidade entre a religião e as diversas dimensões da vida de relações dificultava a observação direta do papel do geógrafo frente ao debate, a pesquisadora propôs um conjunto de temas oriundos da geografia humana, porém adaptados ao viés da geografia da religião. Sendo eles:

- (a) Fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência das religiões;
- (b) centros de convergência e irradiação religiosa;
- (c) Religião, território e territorialidade;
- (d) Espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

Como orienta a pesquisadora em sua tese, esses temas não são mutuamente excludentes, mas, ao contrário, se interpenetram. Presente em sua tese, aquilo que foi proposto como tema já se mostrava como uma certa metodologia, na medida em que por metodologia se compreende “a arte de dirigir o espírito na investigação” (SIMÕES, 2008, p. 41). Isso pode ser percebido observando o objetivo exposto por Rosendahl (1994, p. 19):

Deseja-se apresentar um conjunto de temas que, em si, constituem parte do temário da geografia humana, introduzindo-os explicitamente na geografia da religião. O temário proposto tem por finalidade estimular estudos sistemáticos e comparativos entre as diversas religiões e suas respectivas dimensões espaciais, visando tanto encontrar analogias como formular princípios que, de um lado, unam a diversidade religiosa no espaço e, de outro, pode ser objeto de preocupação para aqueles que se dedicam ao estudo de uma mesma religião em suas complexas dimensões espaciais.

Visto sob essa ótica, percebemos que os temas, os quais nasceram como propostas de estudo, já continham em suas origens os atributos

necessários para se tornarem uma metodologia no sentido de desenvolver tipologias para os estudos em geografia da religião. Tais tipologias, como acima entendidas, possuem dezesseis anos de aprofundamento e aplicabilidade na ciência geográfica.

Corroborados o tempo de sua consolidação e sua proposta tipológica, passemos para a análise pormenorizada de cada um dos quatro tipos.

(a) Fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência das religiões

Nesse tema são acoplados trabalhos que analisam as relações dos que creem, dos que não creem na produção, reprodução e transformação de determinados lócus pela experiência da fé espaço-temporalmente. A dinâmica da vida de relações no que concerne a sua difusão e abrangência também se encontra imbricada nesse tema, visto que de seu local de origem, no conflito entre crentes e não crentes, as religiões e seitas difundem a sua mensagem (ROSENDAHL, 1994).

(b) Centros de convergência e irradiação religiosa

Os lócus sagrados variam escalarmente em tamanho e importância. Importância essa normalmente considerada em termos de símbolo e significado, como também capacidade de convergência de crentes e não crentes, e irradiação de suas ideias intrínsecas. Desse modo, o peregrino se destaca nesse contexto ao realizar seu ato de deslocamento a um centro gerando itinerários do seu local de origem ao centro de

convergência, incluindo os itinerários no interior destes centros. Muitos trabalhos geográficos abordam este fenômeno, visto que sua espacialidade é explícita (ROSENDAHL, 1994).

(c) Religião, território e territorialidade

As comunidades religiosas podem ser analisadas sob o viés da apropriação espacial, ou seja, um território. Nesse território, através de estratégias de controle de pessoas e coisas - sua territorialidade-, uma dada religião pode ser compreendida como uma entidade, muitas vezes institucional. Esse tema engloba os comportamentos espaciais e estratégicos adotadas pelas religiões a fim de manter, organizar e expandir o seu controle. Encontram-se alocados aqui os jogos de poder, as questões de coexistência, de conflitos etc. Nesse tópico se destacam as relações entre sistemas religiosos e política (ROSENDAHL, 1994).

(d) Espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo

Nesse tema estão acoplados os aspectos subjetivos que produzem, reproduzem e transformam os lócus religiosos. A análise da composição, escolha e refutação de determinados objetos, símbolos e moralidades de cunho religioso em espaços e tempos qualitativamente diferenciados tornam-se objetos de estudo dos geógrafos. Espaço sagrado, espaço profano, lugar sagrado e outras categorias de análise surgem para identificar determinadas práticas de vivência,

modos de percepção e concepções simbólicas. De acordo com Rosendahl (1994, p 34):

(...) os estudos baseados na experiência religiosa pessoal e os que evidenciam o sentido do lugar são importantes por fornecerem a dimensão espacial do sagrado e permitirem a compreensão dos problemas mais específicos da valorização subjetiva, tais como os da percepção e da consciência do espaço, assim como de suas formas de representação.

Em 1999, com o retorno do pós-doutorado, Rosendahl publica o livro *Hierópolis: o sagrado e o urbano*, no qual propõe um aprofundamento acerca do tema (b) Centros de convergência e irradiação religiosa. Através da Fé e da Devoção ao sagrado, atributos essencialmente religiosos, porém individuais e inseridas no *self* e dessa maneira, a princípio, invisíveis aos olhos em determinados contextos ritualísticos no espaço e no tempo, podem ser percebidos materialmente. Essa materialidade pode ser constatada em mudanças comportamentais contidas em gestos, em palavras e em atos ritualísticos; podem originar, transformar ou destruir formas simbólicas espaciais como templos, estátuas, santinhos e imagens religiosas; dentre diversas outras possibilidades.

No caso específico da hierópolis, a manifestação da fé e da devoção geraram formas, funções, processos e estruturas os quais, analisados nas interações entre seus fixos e fluxos, nos permite perceber a evidência do sagrado sobre as funções habitualmente compreendidas como meramente econômico-urbanas e, desse modo, determiná-las como cidades-santuários ou Hierópolis, como nos diz Rosendahl (1999, p. 26)

Pelo simbolismo religioso que possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podemos chamar esses locais de hierópolis ou cidades-santuário. Assim, cidades-santuário são centros de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço. Esse arranjo singular e repetitivo pode ser de natureza permanente ou apresentar uma periodicidade marcada por tempos de festividades próprios de cada centro de peregrinação.

A partir dessa premissa a autora desenvolve uma tipologia que possui seis itens pelos quais, compreendidos em articulação, torna-se possível diferenciar essas cidades de outras em que funções diversas se sobrepõem à do sagrado. São eles (ROSENDAHL, 1999, p. 94-6):

(1) A proeminência do sagrado sobre o profano nas funções urbanas, ressaltando que as hierópolis, além do papel religioso e ideológico, desempenham também, enquanto hierópolis, um papel político;

(2) A variabilidade das funções segundo os ritmos próprios do tempo sagrado;

(3) A natureza específica do alcance espacial que não se manifesta pelas leis de mercado;

(4) Os participantes têm motivações ideológicas e desempenham roteiros devocionais que não são racionais segundo os padrões da economia;

(5) As atividades apresentam uma organização de seu espaço interno fortemente marcada pela própria lógica do sagrado que confere ao espaço um tipo particular de centralidade e segregação;

(6) A localização das hierópolis é ditada pela sacralidade atribuída aos lugares.

Esses seis itens presentes na tipologia de Rosendahl demarcam conjuntamente a presença nas hierópolis de uma ordem simbólica marcada pela prática e pelas atividades religiosas do *homo religiosus*. Essa prática pode se apresentar através da peregrinação, dos rituais diários ou sazonais, porém sempre respeitando uma certa periodicidade litúrgica, representada pelo tempo comum e pelo tempo sagrado, que imprimem no locus religioso um ritmo peculiar.

A geógrafa também chama atenção para o alcance, a localização e a organização espaciais diferenciadas do sagrado. Assim como os roteiros devocionais que não devem ser interpretados sem a devida consideração à natureza simbólica específica daquela prática ou atividade religiosa dentro da percepção e vivência do homem religioso e a sua fé, também a sacralidade que determinados locus ocupam dentro do imaginário e dos dogmas religiosos devem ser interpretados sob essa prerrogativa.

Outro ponto a ser considerado nas hierópolis é a figura do peregrino. Este tipo singular de prática religiosa permite identificar o comportamento religioso manifestado materialmente à medida que, através do ritual de celebração de certos locus religiosos singulares, seus símbolos e significados o agrupam a uma coletividade religiosa. Rosendahl (1996) afirma que o peregrino é um agente singular que não permanece ao longo do tempo nesses locus religiosos singulares. Essa prática, para a geógrafa, deve ser compreendida em sua função social de transformação do espaço no qual torna-se possível

identificar a fé, a crença e a devoção de maneira materializada, em que normas, discursos e fronteiras representam um quadro de referências dos limites invisíveis que efetivamente delimitam esses lócus religiosos, tornando possível o seu conteúdo simbólico, religioso e político.

Retornando a tipologia proposta, deixamos em destaque o sexto item da mesma, que se refere ao papel político das Hierópolis. Esse papel pode ser interpretado através da associação de movimentos sociais, políticos, econômicos ou culturais que despertam o interesse do poder público sobre a autoridade das mesmas. A geógrafa explica que enquanto lugares detentores de poder simbólico, a história destas cidades-santuário se confunde à história de fundadores, idealizadores e líderes religiosos. Essa fusão exerce ao mesmo tempo uma áurea de credibilidade a elas como também uma memória difusora de seus elementos próprios, gerando identidades aos quais a diferenciam de outras cidades-santuários.

Após essa longa explanação, podemos perceber a preocupação epistemológica de Rosendahl com vistas à criação de categorias de análise, metodologia e identificações próprias ao subcampo em tela. Visto o acima passemos então a proposta metodológica de Gil Filho (2001).

O Numinoso

A segunda proposta apresenta, como compreensão do sentido do sagrado, o *numinoso*⁷ de Otto (1936). Com o intuito de compreender a natureza fenomenológica dessa concepção de

sagrado, recorremos a Bay (2004) que explica o *numinoso* como uma categoria *sui generis* de observação e descrição, porém não explícita, que afeciona singularmente o homem, através do sentimento, podendo ser objeto de análises psicológicas e fenomenológicas.

Nessa linha de raciocínio, Gil Filho (2001) se refere ao espaço sagrado como uma imagem e como referência da experiência religiosa cotidiana, qualificando, dessa maneira, o espaço em termos de representação da existência humana, evidenciando assim a natureza fenomenológica do espaço sagrado.

O geógrafo (2001) propõe que o sagrado compreendido como um fenômeno central na experiência religiosa seja espacializado de maneira relacional. Inicia sua crítica referindo-se à necessidade de discutir as limitações presentes na geografia da religião tradicional que foca o objeto de pesquisa em sua funcionalidade. Essa funcionalidade seria expressa no sentido do condicionamento do sagrado aos parâmetros usados nas demais análises espaciais e esse modo de operar o sagrado não seria analisado em sua especificidade e sim em termos modelizados previamente.

O autor chama a atenção para o fato do uso do arcabouço histórico nas análises geográficas, como também a diferenciação de uma geografia religiosa de uma geografia das religiões, sendo essa diferença:

- (1) a geografia religiosa que trataria da influência da religião na percepção do homem sobre

o ser-no-mundo e pertenceria aos estudos cosmológicos e teológicos;

(2) a geografia das religiões que remeteria às relações da religião com a sociedade e o meio-ambiente. Nesse caso, as religiões seriam vistas como instituições e pertenceria aos diversos campos das ciências sociais.

A crítica de Gil Filho recai sobre a redução das pesquisas a esse segundo tópico, no qual as religiões, ao serem consideradas apenas em sua institucionalidade, se reduzem ou a pressupostos pertencentes a cultura, ou à ideologia. Enquanto cultura, a religião seria um sistema simbólico aos moldes de Geertz (1989) e, enquanto ideologia, seria uma projeção responsável pela coerência social a partir de Marilena Chauí (1980).

Para o geógrafo, esses tipos de redução eliminariam aquilo que a religião possui de peculiar, isto é, a sua sacralidade. Essa sacralidade seria expressa no sentido de que a religião permitiria ou seria propriamente a experiência desse sagrado e como tal não se reduziria à psicologia, pois possuiria uma dimensão social.

A partir destas premissas, Gil Filho propõe a categoria de análise do sagrado, a qual, enquanto compreendida em sua natureza, torna-se ferramenta fundamental para entender os desdobramentos da proposta do pesquisador:

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 ottoniana do sagrado permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o torna operacional. Nessa abordagem, o sagrado reserva aspectos ditos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual por meio de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo exclusivamente captados enquanto sentimento religioso[numinoso]. O não racional é o que foge ao pensamento conceitual, por ser de característica explicitamente sintética e só é assimilado enquanto atributo. (GIL FILHO, 2001, p. 71).

Como anunciado acima, a religião não se reduziria aos aspectos racionais, ou seja, doutrinários, comportamentais ou ritualísticos, ela teria uma dimensão fenomenológica cujo sentimento religioso poderia ser estudado. Para Otto (1992), o sentimento religioso é aquilo que permite ao *homo religiosus* qualificar e

reconhecer o sagrado em suas manifestações. Essa pluralidade de manifestações do fenômeno religioso, ou do sagrado, permitiria quatro possibilidades de estudos nas ciências sociais (GIL FILHO, 2001, p. 70):

- (1) a materialidade fenomênica do sagrado, expressa na exterioridade do sagrado e em sua concretude.
- (2) a apreensão conceitual do sagrado reconhecido enquanto sistema simbólico e ideologia;
- (3) o sagrado enquanto fenômeno doutrinário e teológico;
- (4) o sagrado enquanto provocador do sentimento religioso contido na experiência religiosa.

No quarto e polêmico item reconhecemos a concepção fenomenológica de sua proposta de estudos. Para Gil Filho, afora o indivíduo que vivencia essa experiência do sagrado, o pesquisador pode perceber a atuação fenomênica do sagrado a partir dos efeitos que essa experiência provoca. O sagrado seria único e universal. Único porque singular em sua especificidade e gênese e universal enquanto possibilitador de diversas experiências.

Nesse ponto, o geógrafo (2001) concorda com a dicotomização entre o sagrado e o profano e o movimento de transição entre as partes

(ELIADE, 1992), devido à constatação de que o espaço sagrado enquanto qualitativo submete as duas outras instâncias, gerando a existência ou não dessas mesmas instâncias. Sendo assim estabeleceu-se um sistema relacional no qual apenas a concepção de *ponto fixo* de Eliade não se encaixaria pelo fato de negar o atributo de processo e transição destas três instâncias. Essa rigidez é melhor expressa nas palavras do autor:

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 perenes de um espaço sagrado coisificado. (GIL FILHO, 2001, p. 74).

Sendo assim, são propostas três dimensões de análise para a geografia da religião. Elas não são focadas apenas na fenomenologia do sagrado, vejamos:

- (1) a dimensão do homem enquanto indivíduo concreto na

dinâmica do espaço-tempo históricos. A prática, o discurso e seus contextos só são inteligíveis nos limites da experiência institucional da religião;

(2) a dimensão social na qual a rede de relações integra a prática e o discurso e na qual os consagrados classificam e constroem imagens do mundo;

(3) a dimensão institucional religiosa, cuja ação configura a apropriação do sagrado, do controle do grupo e dos indivíduos, dos dogmas e do dizer, tanto nas relações sociais quanto em sua espacialidade.

Como demonstrado anteriormente, as duas concepções trabalham com o conceito de sagrado. As diferenciações quanto a natureza desse conceito acarretam sua diferença em termos operacionais. Em resumo, poderíamos afirmar que, para Rosendahl (1994, 2008), o sagrado se apresenta como manifestação cultural, sendo, dessa maneira, objeto da geografia da religião, enquanto que para Gil Filho (2001) a natureza

fenomenológica do sagrado é o objeto da geografia do sagrado, o qual seria uma abordagem para a geografia da religião.

Conclusão

Como foi demonstrado ao longo do artigo, de maneira breve, religião e geografia apresentam afinidades visíveis e interdisciplinaridade. Isso é possível na medida em que compreendemos a situação humana na qual o homem está necessariamente sob influência das condições espaço-temporais, ressaltando o fato de que o homem é o ator, produzindo, reproduzindo e transformando a sua realidade - para compreensão da vida, do seu ser no mundo e do seu *self* propriamente. Desse modo, podemos perceber uma congruência entre o campo da geografia cultural e o subcampo da geografia da religião no Brasil, devido ao fato da presença de intelectuais que conjugavam suas participações no campo e no subcampo supracitado, gerando um peso funcional primordial no surgimento e desenvolvimento dos mesmos, ou seja, seus interesses geográficos parecem influenciar ativamente no desenvolvimento do arcabouço teórico-metodológicos das pesquisas no subcampo em questão.

NOTAS

¹ Ressaltadas algumas atualizações de datas, esse artigo constitui parte integrante da Dissertação de Mestrado intitulada: *Estudando um subcampo intelectual acadêmico: a geografia da religião no Brasil* – 1989-2009, sob a orientação da Profa. Dra. Zeny Rosendahl. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Geografia, Rio de Janeiro. Fev/2010 - FRANGELLI, P.

² Doutoranda em Geografia e bolsista da CAPES. Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG/UFRJ) sob orientação do Prof. Dr. Scott Hoefle. Mestre em Geografia pelo PPGE/UERJ. Ex-bolsista do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC).

³ Simões (2008, p. 42): "As hipóteses são suposições que contêm previsões e condições determinadas em que um dado fato ou

fenômeno deveria ocorrer. Quando, depois de experimentada, os resultados da hipótese forem positivos, será ela provisoriamente aceita (até que outra pesquisa demonstre melhores resultados ao testar outra hipótese)."

⁴ Rocha (2000, p. 133): "Foi através do decreto nº19.851, de 11 de abril de 1931, que o ministro Francisco Campos renovou o ensino superior brasileiro com a introdução do sistema universitário. Através desse decreto foram criadas as Faculdades de Educação, Ciências e Letras, espaço acadêmico que passou a abrigar, dentre outros cursos, o de Geografia. As duas primeiras instituições organizadas sob as novas regras foram a Universidade de São Paulo (1934) e a Universidade do Distrito Federal, absorvida em 1938 pela Universidade do Brasil, atual UFRJ. Os primeiros cursos de formação de profissionais para atuar nesta área de conhecimento foram abrigados nas respectivas Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras dessas universidades."

⁵ O termo utilizado refere-se exatamente à aplicabilidade da Geografia, questão sempre posta à prova nos mais diferentes círculos acadêmicos.

⁶ www.lege.ufc.br (2009, internet)

⁷ Otto (1936, p. 7): "I shall speak then of a unique numinous category of value and of a definitely numinous state of mind, which is always found wherever the category is applied. This mental state is perfectly sui generis and irreducible to any other; and there fore, like every absolutely primary and elementary datum, while it admits of being discussed, it cannot be strictly defined. There is only one way to help another to an understanding of it. He must be guided and led on by consideration and discussion of the matter through the ways of his own mind, until he reach the point at which the numinous in him perforce begins to stir, to start into life and into consciousness."

Tradução: Vou falar então de um único numinoso uma categoria de interpretação e avaliação, um estado de alma que se manifesta quando essa categoria é aplicada, isto é, cada vez que um objeto é concebido como numinoso. Esta categoria é absolutamente "sui generis" original e fundamental, ela não é um objeto de definição no sentido estrito da palavra, mas é um objeto de estudo. Não se pode tentar compreender o que ela é a não ser tentando chamar a atenção do ouvinte para a mesma e fazer-lhe encontrar em sua vida íntima o ponto onde ela surge e se torna então consciente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Mauricio de Almeida. Estudo geográfico da cidade no Brasil: evolução e avaliação (contribuição à história do pensamento geográfico brasileiro). *Revista Brasileira de Geografia* - RBG, v. 4, n 1, p. 21-122, 1994.

BAY, Dora Maria Dutra. Fascínio e terror: o sagrado. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas*, Florianópolis, n. 61, p. 2-18, dez. 2004. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~dich/TextoCaderno61.pdf>>. Acesso em: 30 de junho de 2009.

CLAVAL, Paul. A geografia cultural: o estado da arte. In: ROSENDAHL, Zeny. ; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 1999, p. 59-98.

CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. *Revista da ANPEGE*, São Paulo, n.4, 2008, p.89-108.

DUNCAN, James. O supraorgânico na geografia cultural americana. In: Rosendahl, Zeny. ; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.) *Uma introdução à geografia cultural*. São Paulo: Bertrand, 2007. 224 p.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109 p.

FRANÇA, Maria Cecília. *Pequenos centros de função religiosa*. 1972. Tese (Doutorado em Geografia). Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. *RA'EGA, o espaço geográfico em análise*, Curitiba, v. 5, p. 67-78, 2001.

_____. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Ed. IBPEX, 2008. 163 p.

MIKESELL, Marvin ; WAGNER, Philip. Os temas da geografia cultural. In: Rosendahl, Zeny. ; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Uma introdução à geografia cultural*. São Paulo: Bertrand, 2007. p. 49-63.

OTTO, Rudolf. *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. 7. ed. Londres: Ed. Oxford University Press, 1936, 239 p.

ROSENDAHL, Zeny. Construindo a geografia da religião no Brasil. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 13, 2002, João Pessoa. *Anais...* João Pessoa: UFJP, 2002. 1 CD-ROM.

_____. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 118 p. (Coleção Geografia Cultural).

_____. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. 92p. (Coleção Geografia Cultural).

_____. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense*. 1994. 231 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

SANTOS, Alberto Pereira dos. Introdução à geografia das religiões. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo: USP, n. 11, p.21-33, 2002.

SANTOS, Maria das Graça Mougá Poças. *Espiritualidade, turismo e território: estudo geográfico de Fátima*. Estoril: Principia, 2006, apud SOUZA, José Arilson Xavier. *Ressignificação religiosa do turismo regional: estudo geográfico cultural do Santuário de Fátima da Serra Grande - Ceará/Brasil*. 2009. 157 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

SIMÕES, Darcília. A ciência, a pesquisa, o método: implicações semióticas. In: HENRIQUES, C.C. ; SIMÕES, D. (Orgs.) *A redação de trabalhos acadêmicos: teoria e prática*. 4. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p. 41-55.

SOUZA, José Arilson Xavier. *Ressignificação religiosa do turismo regional: estudo geográfico cultural do Santuário de Fátima da Serra Grande - Ceará/Brasil*. 2009. 157 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

The Geography of Religion in Brazil: pioneers scholars, proposals and methodologies

Abstract: The aim of this paper is to present a brief review on the development of the Geography of Religion as a research field in Brazil, taking into account its relationship with the Brazilian Cultural Geography. Our emphases are on the main centers of Brazilian scientific research in Geography of Religion, stressing their proposals, themes and featuring their research methods.

KEYWORDS: Cultural geography in Brazil. Geography of religion in Brazil. Pioneers