



QUESTÕES FUNDAMENTAIS NA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO*

■ PAUL FICKELER

Religião e geografia parecem, em princípio, ter pouquíssimos pontos de contato, o que também é reforçado pela forte concepção de que o "Reino de Deus está no meio de vós" (Lucas 17:21). Mas já que todas as religiões criaram, no curso de seu desenvolvimento, um *cultus* mais ou menos manifesto, sendo o mesmo espacial e temporalmente perceptível através de eventos mágicos ou simbólicos, de objetos e comportamentos, os fenômenos religiosos aparecem em relação real com a superfície terrestre, podendo ser, portanto, estudados geograficamente. A investigação e a exposição das relações entre religião e geografia é a tarefa científica da geografia da religião que forma, assim, um ramo da geografia cultural.

As relações entre religião e ambiente são mútuas, de forma que sua investigação pode ser orientada por dois enunciados principais: como o ambiente, incluindo o povo, a paisagem e o país, afetam uma forma religiosa? E como, reciprocamente, uma forma religiosa afeta um povo, uma paisagem, um país? A investigação do primeiro tópico é uma tarefa da ciência da religião, a qual a geografia fornece os detalhes necessários sobre paisagens e regiões; a investigação do segundo problema, em contraste, é uma tarefa mais ligada à geografia da religião, para a qual a ciência da religião e outras ciências culturais fornecem as bases necessárias.

As religiões e sua distribuição vêm sendo citadas há bastante tempo em trabalhos geográficos, livros-texto e atlas, mas a maioria destes dificilmente ultrapassa a descrição factual mais ou menos detalhada e raramente oferece alguma indicação ou explicação dos impactos geográficos. No outro extremo, muitas tentativas são feitas - com a melhor das intenções - de aplicar a causalidade geográfica a fim de contribuir com interpretações, que geralmente são simplistas, fáceis, distorcidas ou completamente incorretas, em casos onde haja uma diversidade de condições e causas não-geográficas.

Em alguns poucos trabalhos recentes a respeito da geografia regional da Ásia, é evidente um esforço crescente em devotar a atenção apropriada aos fenômenos religiosos, avaliando-os geograficamente. A despeito desta encorajadora preocupação e do progresso feito, ainda notamos claras falhas em conteúdo e método. Por outro lado, os relatos de viagem e os escritos não-geográficos sobre a maioria dos países da Ásia oferecem tal riqueza de observações isoladas e de material, usado ou intocado, que é realmente surpreendente que os resultados de tais trabalhos não tenham sido há muito incorporados em estudos de geografia regional. A quantidade de material é tão grande que valeria a pena tratá-lo separadamente, apre-

sentando-o como uma "Geografia das Religiões da Ásia", assim suplementando e aprofundando a geografia regional e cultural. No entanto, meu trabalho preliminar sobre o tema logo revelou a necessidade metodológica de resumir sistematicamente os fenômenos básicos comuns a todas as religiões asiáticas, bem como de preceder os aspectos específicos deste trabalho com uma comparação geral.¹ O grande número de religiões na Ásia justifica a aplicação dos entendimentos derivados delas a todas as religiões da Terra e a sua distribuição. Uma referência deve ser feita também a todos os níveis de religião, inclusive às religiões naturais, já que mesmo estas geram efeitos diretos na paisagem, e são indiretamente essenciais para uma compreensão mais profunda das religiões elaboradas em seu conjunto e em muitos de seus aspectos individuais. Pelas mesmas razões as religiões antigas mais importantes, desde aquelas da pré-história até e além daquelas da antigüidade clássica, devem ser consideradas, e olhares devem ser freqüentemente lançados em direção à Europa e ao antigo Egito, onde a religião ainda marca a paisagem de forma impressionante. Sem dúvida, o antigo Egito e o Oriente Próximo fornecem exemplos magníficos da geografia histórica das religiões, podendo lançar luz considerável a muitas situações do presente. A abundância de material e questões permite a consideração de apenas algumas questões básicas num artigo deste tamanho.²

O CERIMONIALISMO E O SAGRADO _____

Se toda religião possui um lado que aborda a conduta pessoal (ético) e um lado que trata da adoração (cerimonial) - um aspecto interno e um externo, que podem ser contrastados, segundo

Kant como a "igreja visível" e a "igreja invisível" - então a geografia da religião trata acima de tudo da religião cerimonial, devendo lidar com as idéias cerimoniais de mais importante expressão geográfica. Com esse propósito, vários conceitos oriundos da ciência da religião devem ser melhor definidos e muitos fenômenos devem ser mais claramente delineados, através da reformulação de hipóteses subjacentes e de conceitos sintéticos como, por exemplo, aqueles ligados à consagração, cerimonialismo, tolerância etc.

Entre as idéias básicas estão os conceitos de sagrado [*holiness*], quantitativo, e sacralidade [*sacredness*], qualitativo. De acordo com H. Rust, podemos distinguir entre a santidade [*sanctity*] do natural-mágico, enraizado em um espaço ou uma coisa particular, e o sagrado histórico-religioso, ligado, através de um personagem histórico (por exemplo, um santo ou o fundador de uma instituição), a um certo lugar, a partir de um tempo definido, ou a um evento (um nascimento, milagre ou irradiação luminosa).³ O primeiro tipo de sacralidade é característico da maioria dos santuários naturais e mostra uma indestrutível permanência no tempo e no espaço (lei da persistência); ao contrário, os últimos podem fenecer com o desaparecimento da forma religiosa que os estabeleceu, apesar de ser este um caso raro. Ambos os tipos de sacralidade, entretanto, podem estar superpostos ou fundidos e reforçarem-se mutuamente, como é o caso da maioria dos santuários naturais assumidos por religiões mais elaboradas (por exemplo, santuários em topos de colinas). A sacralidade, especialmente a do tipo natural-mágico, pode gerar duas reações: primeiro, na forma de um "poder perigoso" o qual, como um campo elétrico de alta tensão

distribui choques fatais e deve ser evitado; segundo, na forma de um "poder santificador" que, ao contrário, chama ao contato e à busca mais íntimos possíveis com a coisa sagrada. No primeiro tipo de sacralidade mencionada, funcionando como um tabu, repousa toda a prática de evitar e afastar-se de santuários naturais, manter sua inviolabilidade, imutabilidade e proteção - por exemplo, de topos de colinas sagradas, água, plantas, animais etc.; o "sagrado santificador", por sua vez, se baseia na frequência aos lugares sagrados, desde visitas cerimoniais diárias à casa de deus até o tráfego mundial de peregrinos em direção à Meca, ou a produção de uma paisagem cultural extensa pela cobertura dos lugares sagrados com túmulos, templos e mosteiros.

Outro traço básico do sagrado é a possibilidade de sua transferência (santificação), apesar desta poder variar muito em grau. Ela ocorre diretamente, por assim dizer, através de um tipo de irradiação ou indução e, indiretamente, através de instrumentos mediadores tais como a água (por exemplo, a água-benta), intencionalmente dedicados a isso. Nesse fato, em última análise, repousa todo o contacto religioso, a transferência da santificação, dessantificação e ressantificação de lugares ou pessoas por sacerdotes de uma mesma religião ou de religiões diferentes, em sucessão ou existindo paralelamente através do tempo, e sua inclusão ou exclusão em diferentes formas cerimoniais.

Estamos aqui no universo conceitual do cerimonial [*kultisch*], visto que tudo está ligado à cerimônia religiosa, tanto no sentido mais estrito como no mais amplo: figuras e símbolos religiosos, coisas religiosas (objetos e práticas), lugares cerimoniais, regras cerimoniais (mandamentos e proibi-

ções) e muito mais. Aqui também, entre outras coisas, participa a importante e subjacente noção de pureza ritual ou cerimonial, que é essencial para uma compreensão mais profunda de muitos dos fenômenos da geografia da religião. Tal pureza é um requisito de muitas religiões, encontrando sua base na essência do sagrado e do divino, dos quais ela é uma das feições características. À divindade, concebida como absoluta, imaculada e pura, e a seus lugares de culto, o homem pode aproximar-se somente na condição de máxima pureza interior e exterior possíveis, especialmente quando de atos cerimoniais, caso deseje uma resposta mágica favorável. Esse é, no conjunto, o sentido mais profundo e mais original da purificação ritual. Ela é necessária a tudo que se encontra de alguma forma ligado ao sagrado, aplicando-se aos homens, animais sacrificiais, sacerdotes, equipamento e vestimentas cerimoniais, práticas culturais e lugares cerimoniais. Ela traz, junto com o temor e o respeito, numerosas proibições de contato ou mesmo de proximidade, levando ao distanciamento de lugares sagrados da natureza, proibindo a escalada de topos de colinas santos, a navegação em lagos sagrados (por exemplo, na Ásia Central) e a entrada em certos campos santos ou templos (como na Grécia Antiga). Em certas religiões o acesso só é permitido mediante uma purificação externa, aliada a uma purificação interna, lançando mão de mágica e de recursos simbólicos. Podemos citar as numerosas exigências nas lavagens cerimoniais dos seguidores do xintoísmo japonês, do hinduísmo ou do islamismo (por exemplo, a lavagem das mãos e dos pés com água corrente ou, quando esta não for disponível, com areia pura, antes de cada uma das cinco orações diárias reali-

zadas na direção de Meca). Devemos também citar os numerosos arranjos necessários para os poços, fontes ou banhos adjacentes aos edifícios religiosos (por exemplo, as piscinas nos templos do antigo Egito e na Índia). Num sentido mais amplo, a rígida divisão em castas existente na Índia se apoia nas mesmas bases, especialmente a segregação da "impura" casta dos Intocáveis. Sem dúvida, o ideal de pureza cerimonial de uma religião pode de tal forma impregnar seus comungantes que, para eles, como ocorre com hindus e muçulmanos, todos os que acreditam em outras fés podem ser considerados "impuros". Esta atitude, aliada a outras circunstâncias, pode se tornar uma fonte de constante atrito em áreas religiosamente mistas, como ocorre no noroeste da Índia entre muçulmanos e hindus, por vezes levando a distúrbios sangrentos, especialmente durante os festivais religiosos. Essa foi uma das razões que levou à divisão política em 1947 entre o Paquistão islâmico - isto é, a "Terra dos Puros", do persa *pak* - e a Índia hindu. Nesse caso, a pureza externa de um cerimonialismo exagerado sufoca e esmaga a pureza interna dos corações.

O estado de cerimônia de uma religião ou confissão, ou seja, o conjunto dos arranjos cerimoniais-religiosos e de sua aplicação pelos crentes pode ser expressa em qualquer tempo pelo conceito amplo e coletivo de cerimonialismo, com várias conseqüências, dependendo das circunstâncias. O tipo de cerimonialismo pode estar associado a fenômenos externos e perceptíveis que servem ao culto - isto é, lugares sagrados, naturais ou artificiais, com toda sua riqueza de sons, cores, fragrâncias, números e orientações, flores, animais e homens (ou seja, o culto a santos) montanhas, cor-

pos d'água, bosques, edifícios e túmulos religiosos, lugares de peregrinação e paisagens cerimoniais inteiras, atividades culturais e tráfego de peregrinos. Todos estes elementos são condicionados e perpetuados por preceitos (mandamentos e proibições) mais ou menos numerosos e severos, que regulam muitos aspectos da vida religiosa e mundana, do berço ao túmulo, nos mínimos detalhes. Assim, de forma geral podemos distinguir um cerimonialismo religioso orientado para a vida sensorial, particularmente para a visão e a audição, e um cerimonialismo simbólico (por exemplo, nas religiões naturais e no paganismo, hinduísmo, lamaísmo) do cerimonialismo preceitual mais orientado a mandamentos e proibições (como ocorre na religião mosaica da lei e no Islã), mas devemos lembrar que ambos os casos de cerimonialismo se condicionam e se interpenetram mutuamente, de todas as maneiras possíveis. Os cerimonialismos dedicados à fé (no sentido de aceitação incondicional de certas idéias religiosas) e dirigidos ao homem interior, como no protestantismo e em suas seitas, podem influir, apesar de indiretamente, favorecendo um certo espírito econômico como o capitalismo.⁴ O grau de cerimonialismo de uma religião depende da lealdade e do ardor empenhados em sua prática pelos seguidores vivos, os quais, dependendo de sua cooperação, podem ser fracos, medianos ou fortes e, num último estágio de crescimento, pode amadurecer num cerimonialismo extremo, como no caso da religião lamaísta monástica do Tibet, que constringe a vida mundana. Assim, o desenvolvimento histórico, nesse caso, o aumento da cerimônia, pode fortalecer o cerimonialismo, mas também - especialmente depois de atingir uma culminância através da resolu-

ção moral e da transformação renovadora empreendida por personalidades significativas (reformadores) - levar a um enfraquecimento, chegando até o abandono do culto. Não apenas as religiões, suas doutrinas e as áreas sobre as quais elas deixam suas marcas diferem qualitativa e quantitativamente em relação ao cerimonial, também o fazem os seguidores de uma única religião dentro de seus domínios. Diferenças significativas no cerimonialismo podem coincidir com diferenças de raça, caráter nacional, paisagem e país, como ocorre com as religiões naturais do norte, centro e sul da Ásia; entre o budismo do norte e do sul; entre os muçulmanos sunitas, rígidos e iconoclastas do Oriente Médio, e os muçulmanos xiitas, menos rígidos e mais inclinados ao pictórico, presentes na Pérsia e na Indonésia; ou entre os cristãos católicos romanos do norte e do centro da Europa e aqueles do sul da Europa, como os da Sicília. Em geral, a aceitação de cultos de imagens é relativamente mais forte na Ásia das monções (religiões naturais mais elaboradas do leste asiático, hinduísmo, budismo sulista e oriental e, sem dúvida, o lamaísmo super sacralizado das estepes frígidas do Tibet), enquanto a aceitação de religiões preceituais (a religião israelita da lei e o Islã) predominam nas estepes secas da Ásia ocidental. As religiões naturais moderadamente cerimoniais (isto é, xamanismo) ocupam uma área intermediária.

Um conceito básico extremamente importante para a geografia da religião é o da tolerância religiosa. Ela é profundamente decisiva para as relações entre as religiões e credos entre si e o modo e extensão de sua distribuição espacial, a qual pode se dar pacificamente, através da pregação e de missões (como no budismo e no cristianismo) ou

por força e batalha (é o caso das guerras religiosas e das "guerras santas" do Islã) ou ambos juntos (Islã, cristianismo). Isso também é importante para as relações mútuas entre religiões e estados, com o caso limítrofe do estado religioso (o Tibet monástico, a república de monges de Athos, a igreja-estado romana) e da religião estatal (Babilônia, Egito, Grécia, Roma e Ásia oriental). A tolerância com religiões no seu conjunto ou com uma ou outra de suas partes (crenças, seitas, ordens, movimentos ou comunidades) pode variar de acordo com a sua natureza, o tempo histórico e a relação com outras religiões ou suas partes. Em geral as religiões naturais, o paganismo, as religiões mistas e os movimentos místicos tendem a ser mais tolerantes que as religiões monoteístas de revelações e escrituras, com sua firme convicção de ter sido o povo escolhido e com a infalibilidade dogmática de suas igrejas, crenças reformadas ou seitas (apesar de certamente existirem flutuações e variações históricas). Religiões especialmente dedicadas ao culto de imagens e santos são claramente mais tolerantes que igrejas preceituais. A relação recíproca de tolerância fica evidente na designação característica dos seguidores de cada religião. A lista vai desde o respeitador 'co-fiel' e 'camaradas (irmãos) de fé' até o tolerante 'pessoas de outra fé' em uma igreja que também possua o poder santificador, chegando aos chamados 'descrentes', nas palavras do intolerante 'crente severo e verdadeiro' e de sua igreja exclusivamente santificadora. Aqui se reflete o amplo espectro da tolerância religiosa, partindo do respeito benevolente, passando pela indiferença, o desdém, a resistência, a perseguição com a finalidade de erradicação por banimento, expulsão e aniquilamento, com todos os pro-

fundos efeitos sobre povos e países, estados e culturas, especialmente no que tange ao aspecto externo e à distribuição.

O SIMBOLISMO DO CULTO: LUZ E FOGO _____

Símbolos religiosos no sentido mais amplo e geral têm um papel importante na vida cultural-religiosa, e aqui vamos nos ocupar com aqueles fenômenos que são perceptíveis e fundamentais na paisagem: luzes, cores, tons, fragrâncias (isto é, atributos) sagradas e ainda, orientações, números, movimentos sagrados e tempos usados cerimonialmente. Todos esses símbolos retêm ainda hoje seu sentido original e antigo, como expressão de idéias que são difíceis ou impossíveis de traduzir em palavras, mantendo sua finalidade causal-mágica juntamente com suas funções posteriores, quer consciente ou inconscientemente, como uma honraria simbólica ao divino. Deve-se ter sempre em mente que todo simbolismo cultural tem como sentido e o propósito o mágico-estético.

Luzes sagradas são usadas por todas as religiões, tanto para propósitos mágicos como para adoração, o primeiro predominando nas religiões naturais, o último predominando nas religiões elaboradas, onde mantiveram, de forma geral, um significado duplo (como velas de tempestade) Na antigüidade encontramos como exemplos extremos de religiões da luz a egípcia (com a iluminação nos festivais a céu aberto) e a religião da luz e das trevas de Zarastutra, e suas fogueiras altares gigantescas. Hoje, a religião da iluminação interior, o budismo, freqüentemente pratica a iluminação externa em templos e stupas (também nos festivais de barcos iluminados no Sião, a festa das lâmpadas de manteiga em Lhasa, o acen-

der das lanternas nos templos budistas e xintoístas do Japão). Buda é a "luz do mundo" na doutrina mahayama. Mas o Islã também, durante o jejum que se estende pelo mês de Ramadan, permite que as luzes rituais de suas mesquitas brilhem na noite, assim como o cristianismo ("Eu sou a luz do mundo", João 8:12) através da iluminação de certos edifícios de culto, como no dia de São Pedro, 29 de junho, das luzes nos túmulos no dia dos Mortos, das procissões de círios e das árvores de Natal iluminadas, de modo que suas luzes respondam às luzes celestiais além da Terra, cuja marca uma vez inspirou e formou tais cultos.

CORES SAGRADAS _____

Se as luzes culturais têm um papel relativamente modesto na paisagem noturna e surgem particularmente em certos períodos cerimoniais, as cores de um culto têm um significado bastante maior para a paisagem diurna, onde aparecem especialmente em roupas e prédios. Nesse aspecto, muitas religiões elegem uma cor em particular, que se torna especialmente distintiva e característica e que, ligada a certos lugares sagrados (santuários e lugares de peregrinação) e a certos períodos (festas do culto) se distingue como brilhante e alegre. Vale aqui fazer ao menos uma rápida revisão das cores cerimoniais principais, apesar do assunto incomumente complexo e convidativo das cores cerimoniais na paisagem não ter recebido ainda a atenção merecida por parte dos estudos de geografia regional.

Entre todos os povos de todos os tempos, sem dúvida a cor mais sagrada e difundida é o branco ou, com brilho metálico, o prata. Como a cor simbólica do reflexo e da luz difusa, da luz e do que é

brilhante em geral do, sobre-mundano e do celestial, do absoluto e do puro, o branco é o símbolo dos supremos deuses celestes e das coisas da natureza e da cultura que lhes são atribuídas, dedicadas e consagradas (sítios naturais sagrados ou formas santas de vida, vestimentas, edifícios). Já que os mortos são freqüentemente vistos em ligação com os poderes celestiais, o branco também, pela lei da correspondência, é a cor simbólica da morte, bem como do luto, em muitas das religiões naturais mais simples e mais elaboradas através da Eurásia, especialmente na Ásia oriental, Ásia meridional e Europa antiga (incluindo a antiga Alemanha). O branco já era, portanto, a cor cerimonial dos deuses e sacerdotes da "luz" no antigo Egito, da doutrina da luz e das trevas na Pérsia e entre os parsis modernos, e na Alemanha, onde animais brancos eram considerados sagrados - por exemplo o cavalo (cf. "o homem do cavalo branco") ou o cisne (o transportador das almas, posteriormente o símbolo foi transformado na cegonha, como transportadora das crianças). Nas religiões naturais contemporâneas da Ásia, o branco marca a cena de cerimônias xamânicas realizadas, normalmente, no norte da Ásia, em clareiras solitárias em bosques de faias, onde peles de lebres brancas e caveiras de cavalos alvejadas são penduradas, e animais brancos ou claros, em geral cavalos, são sacrificados. Nas religiões naturais mais elaboradas da China e do Japão que, exemplificam muitos dos aspectos compartilhados pelos cultos asiáticos, o branco predomina como cor para amuletos mágicos protetores, como a cor simbólica do oeste, como a cor dos mortos, luto, túmulos, templos. Assim, muitas construções, como o Altar Celeste em Pequim, bem como portões comemo-

rativos e vastos campos de túmulos resplandecem na paisagem. O mesmo se dá com o xintoísmo japonês, a religião natural da pureza ritual (animais sagrados e vestes clericais, cerimoniais ou de luto brancos), com o hinduísmo (robes dos sacerdotes, marcas de casta, estruturas de templos), e especialmente com o budismo (o botão de lótus branco, o elefante branco, as stupas, as dagobas, os pagodas, as chortas, os muros de oração, os mosteiros, povoados monásticos e paisagens inteiramente brancas). A paisagem onde o Islã imprime sua marca é fortemente marcada pelo branco, pelos turbantes brancos reconhecidos como insígnia dos fiéis, pelas vestes brancas (*ibram*) dos peregrinos à Meca, pelas lápides brancas, as mesquitas com minaretes branquíssimos içando-se aos céus como esguias velas de igreja.

Próximo ao branco em sacralidade e efeito sobre a paisagem encontra-se o amarelo e especialmente o dourado, com seu brilho metálico. Ele personifica em uma cor o próprio símbolo da luz, das estrelas e especialmente do sol - do que quer que seja radiante, faisque ou brilhe - e das coisas santificadas e sagradas conectadas a estes. O amarelo e o dourado tornam-se o símbolo da luz e da iluminação religiosas internas, do sol espiritual e da sabedoria divina, e também do fervor e da esperança religiosos da fé e da redenção. Em todas as religiões que possuem cerimônias alegres ele é usado, junto com o branco e o vermelho, especialmente na adoração festiva do "Mais Elevado" de seu tempo, e de sua Majestade radiante. Dado seu efeito sensorial e comportamental e sua afinidade simbólica, dourado e branco freqüentemente aparecem juntos e podem aumentar mutuamente seus efeitos ou ser intercambiados. Ainda nos cultos

pré-históricos e da Antigüidade, o ouro simbolizava o sol (cf. a carruagem do sol da Idade do Bronze ou o deus-sol Ra no Egito); na China ele simboliza o zênite, os céus e o Filho dos Céus, o Imperador. É assim que o telhado do palácio imperial da Cidade Proibida em Pequim, e de certos templos, como o de Confúcio, são cobertos de telhas amarelas vitrificadas. Já que o objetivo do budismo é a iluminação interior através da meditação, não é acidental o fato do amarelo ter se tornado a sua principal cor cerimonial. A antiga vestimenta ritual amarela dos monges e sacerdotes, já em uso antes do surgimento do budismo, prevalece, portanto, no domínio do budismo meridional ("Lanka [Ceilão] brilha com vestes amarelas"), bem como na 'igreja reformada' do budismo lamaísta setentrional e no reino do budismo oriental no Japão (seita Nichiren).

Essa cor simbólica atinge seu efeito máximo na paisagem nas construções religiosas douradas características do budismo meridional, como no caso da dagoba de Ruwanweli, de estuque e com 70 metros de altura, da "Dagoba do Pó de Ouro" em Anuradhapura, Ceilão, e dos altos pagodas (dagobas) de Burma, incluindo o Shwe Dagon em Rangoon, que atinge 112 metros de altura, a maior das torres de luz no budismo, emitindo os raios da Iluminação e da Doutrina longe na paisagem. O pagoda dourado de Kuthodaw, em Mandalay, é cercado por 729 pequenos pagodas brancos. Essa subordinação evidente do branco ao dourado claramente demonstra nossa idéia de que o dourado simboliza a luz radiante e o branco, por outro lado, representa a luz difusa. Ao invés de serem dourados os pagodas podem também continuar brancos, seguindo com a permutabilidade entre ouro

e branco. O budismo setentrional também desenvolve a magia dos brilhantes telhados dourados nos templos dos mosteiros lamaístas de Kumbum e Sera ou no Potala em Lhasa, onde as cerimônias mais importantes no templo dourado, na corte do Dalai Lama, se desenrolam numa festiva sinfonia de amarelo e dourado. Acredito ser compreensível, através da percepção do caráter desta religião de iluminação, porque tantas estátuas do "Iluminado" e da "Luz do Mundo" - das menores às maiores figuras sentadas ou em pé, incluindo os gigantescos "Budás-Rocha", de mais de 50 metros de altura e os incontáveis bodhisattvas - sejam brancas ou douradas, total ou parcialmente.

O Islã, apesar de mais abstrato, não renunciou ao caráter festivo deste símbolo da luz, tendo coroado muitas mesquitas e mausoléus, especialmente os xiitas, com cúpulas douradas, como em Karbala (Iraque), Qum ou Mashhad e outros lugares na Pérsia. É facilmente compreensível que o cristianismo, como uma religião mundial, cujo próprio fundador fez-se chamar "a Luz do Mundo", coloque cúpulas, campanários, cruzes ou cata-ventos dourados sobre suas igrejas, daí vem também o halo dourado, a auréola nas imagens de Cristo e dos santos. Tampouco é casual que estruturas religiosas altas, abobadadas e coroadas com campanários, sejam preferencialmente douradas, em particular suas pontas e partes superiores (pagodas, cúpulas, torres) porque estas são as únicas que podem desenvolver o pleno esplendor do ouro, especialmente tendo como fundo o azul celeste. Se tais cúpulas douradas brilham mesmo em luz difusa, sob plena luz do dia, elas cintilam refletindo os raios em todas as direções, surgindo aos crentes

como a luz de uma promessa.

O vermelho, como cor simbólica, é muito mais antigo que o amarelo na história da cultura, seguindo ao branco em seu significado cerimonial religioso. O vermelho é a antiga cor simbólica do fogo, do brilho do sol e, sendo a cor do sangue e do fluido vital, tornou-se a cor simbólica da vida. Dados os seus efeitos estimulantes, tornou-se também a cor simbólica do amor e da alegria. O vermelho e o branco são, assim, freqüentemente empregados em conjunto no simbolismo cerimonial, e o vermelho, como o amarelo (dourado), pode substituir ou tomar o lugar do branco, como demonstram claramente as religiões naturais, tais como o xamanismo, e as religiões mais elaboradas no interior e no leste da Ásia, especialmente o xintoísmo. O vermelho aparece na paisagem como a cor da indumentária ritual, das construções e dos adornos rituais e, com um brilho metálico, em implementos de cobre. Os xamãs do Altai, na Mongólia, usam chapéus vermelhos, os cingaleses do Ceilão empregam o vermelho e o branco nas procissões do templo e o povo Jaray (Moi) da floresta no sudeste asiático pintam os postes funerais de vermelho e branco.⁵ O grande templo de Shiva em Madurai, no sul da Índia, com torres nos portais atingindo mais de 50 metros de altura completamente recobertas de figuras de deuses, que irradia uma miríade de cores sob o sol tropical, e é cercado por um muro externo pintado com listras perpendiculares vermelhas e brancas; e em Benares, nas íngremes margens do sagrado Ganges, encontramos o adorável templo de Durga, com três torres vermelhas se içando ao céu tropical. No universismo chinês o vermelho é a cor simbólica do sol do meio-dia, a pino, e também do *yang*

como princípio brilhante, quente, celeste, masculino e criativo. Aqui o vermelho é a cor símbolo da alegria e da felicidade. Por isso, em Pequim, muros vermelhos cercam os santuários celestes e a Cidade Proibida do imperador. O vermelho encontrado nas fachadas orientadas para o sul em muitos templos chineses se destaca na paisagem. No xintoísmo japonês muitos templos e portais (*torii*) são da cor branca do hinoki, madeira natural e sagrada, como no grande templo de Ise, ou da cor cerimonial vermelha, como em todos os templos Inari e nos *torii* a eles pertencentes, bem como nas pontes sagradas que levam ao santuário de Nikko. O mesmo ocorre nos "portões das flechas vermelhas" e nos pilares de madeira vermelha das estruturas religiosas budistas na Coréia.⁶ O lamaísmo, saturado com as crenças demoníacas e mágicas da religião Bon, conservou a cor vermelha cerimonial do xamanismo até hoje, no "Templo Vermelho". *Chortas* (stupas) em branco e vermelho alegam os lugares sagrados. O topo dos brancos muros externos dos soberbos castelos monásticos são ornados com um largo friso horizontal vermelho, com postes vermelhos nos cantos e bandeirolas vermelhas⁷. Em Lhasa, sobre uma base de alvas e reluzentes construções, se ergue o Palácio Vermelho do Dalai Lama, com tetos dourados contrastando com o céu azul escuro do planalto.⁸ Estas estruturas serviram como modelo para os mosteiros do Templo Vermelho, bem mais ao norte, até a nascente do Yenisei em Tuva. Na Grécia antiga, segundo Plutarco, os deuses eram enfeitados de vermelho nos dias festivos, e a mesma cor era usada nas vestes sacerdotais e nos dez rituais, na arca da aliança dos nômades pastores judeus. Na igreja católica romana o vermelho serve como cor

simbólica do amor e do sangue na festa do Espírito Santo e nas "pesarosas" festas de Cristo e dos Mártires, sendo também usado com adorno de cultos cerimoniais fora das construções religiosas, durante procissões, particularmente em Corpus Christi.

Um papel muito mais modesto é reservado para o azul como cor cultural na paisagem. Ele se tornou a cor simbólica do céu, do ar e do vento, bem como da respiração - e assim, por conta de efeitos psicológicos, a cor simbólica do espiritual, do inefável, do secreto, do eterno, do irracional e metafísico. Mas o azul manteve seu significado antigo como defesa contra o mau olhado, não só no culto religioso do antigo Egito, como na religião estelar babilônica. Na Babilônia de Nabucodonosor (605 - 562 a. C.) os altos muros do portão de Ishtar e os 300 metros das paredes laterais da rua de procissão que a ele levavam eram recobertos de azulejos azul escuro vitrificados, e na plataforma mais alta da torre cúbica de 90 metros, o supremo santuário do deus da cidade, Bel-Marduk, com 15 metros de altura e de cor azul, era facilmente visível de qualquer ponto da cidade santa. Já que no simbolismo chinês a cor azul corresponde ao céu e ao leste, certas partes dos edifícios religiosos são cobertas com azulejos ou tijolos azuis vitrificados, como é o caso do piso dos três terraços superiores do Altar Celestial, do telhado triplo do templo do Bom Ano e do muro vermelho que circunda o Santuário Celestial em Pequim. Em Lhasa também, os telhados vitrificados em azul das casas dos chineses se destacam daqueles dos tibetanos. No Islã, os capuzes azuis dos monges simbolizam, através de sua cor, a dedicação da alma aos céus e na arquitetura religiosa islâmica, especialmente naque-

la do período Saljuq, tons de azul predominam, como aparece nos minaretes da grande Musallah em Herat, Afeganistão, construída em 1212, ou na mesquita sunita azul cobalto, a "Mesquita Azul", em Tabriz, na Pérsia.

Em toda a região mediterrânea, na Ásia ocidental e na Índia, o azul tem servido, desde tempos remotos até hoje, como a cor que defende contra o mau olhado, como pode-se notar, não só pelo uso freqüente de jóias com turquesas pelas pessoas - e toda jóia origina-se, em última análise, no uso de amuletos mágicos - mas também pelos animais domésticos, como os zebus sagrados na Índia, que vão pelas ruas das cidades com colares de contas azuis. Na Ásia Menor, em 1934, eu vi até cavalos puxando droshkis [tipo de carruagem] com uma a cinco voltas de contas em torno de seus pescoços ou de outras partes de suas carcaças, e mesmo automóveis com contas azuis na frente dos radiadores.

Ainda menor em emprego e significado é o papel da cor cultural verde. Como cor do mundo vegetal, ela é simbólica da vida renascida e do crescimento, da criação e também do renascimento celeste. Ela é efetiva principalmente em países sazonalmente frios ou secos, onde ocorre a queda de folhas, e surge o contraste com o entorno. No Egito antigo, onde o contraste entre o verde fértil do vale do rio Nilo e a estepe de cor ocre ou as areias vermelhas das fontes do deserto salta aos olhos, as coisas verdes eram consideradas "sagradas", em contraste com aquelas de cor vermelha, que eram desprezadas.⁹ Diferenças paisagísticas semelhantes nas áreas quase sempre de estepes, onde predomina o Islã, podem ter contribuído para o fato de que, junto com o branco, o verde tor-

nou-se a cor característica principal desta religião. O verde é ainda hoje, a cor da bandeira do profeta, e a cor principal de todos os povos islâmicos. Frequentemente os telhados dos mausoléus e as torres dos templos, as *Turbes*, são verdes, como o telhado cônico, de 30 metros, da torre funeral da "Grande Turbe" em Konia ou Bursa na Ásia Menor. No mundo do cristianismo, o verde da espinheira também deve ser lembrado como um adorno religioso, assim como a árvore de Natal. Devemos também levar em conta os telhados, cúpulas e campanários de igrejas e de edifícios mortuários recobertos com uma pátina verde de cobre ou malaquita, como aqueles que tão claramente caracterizam, ou caracterizavam, o cenário a cena urbana de Munique, Hanôver ou Lubeck.

Em contraste com todas as cores cerimoniais até aqui discutidas, o negro raramente ocorre como uma cor cerimonial em prédios religiosos, mas, por outro lado, é freqüente seu uso em roupas religiosas nas ruas. Como a cor da escuridão, da noite, ela se torna simbólica do submundo, do terreno e das escuras profundezas das águas e, assim, da escuridão moral e espiritual, do que é mau e falso, do impuro e imperfeito, do pecado e de todas as divindades e poderes ("magia negra") conectados a estes. Este contraste com o branco e o amarelo (ou dourado) daquilo que é celeste e brilhante tem, desde tempos antigos, encontrado sua expressão clássica na doutrina da luz e das trevas de Zaratus-tra. Em todos os cultos religiosos, portanto, animais negros são sacrificados aos deuses e forças do submundo, de acordo com a regra das simpatias e afinidades mágicas. Na China, o negro é a cor simbólica da noite, do inverno e do norte, do *Yin*, que, como princípio do escuro e do frio, das coi-

sas terrenas, do feminino e passivo, se opõe numa polaridade completa ao brilhante e leve princípio do *Yang*, do sul (vermelho ou branco). Proteção mágica deve ser buscada ou produzida contra o poder maligno do *Yin*, através de um conjunto de sulcos no chão, trincheiras ou colinas artificiais defensivas (por exemplo, a chamada "Colina das Cinzas" em frente ao portão norte da Cidade Proibida do "Filho do Céu", o imperador em Pequim).¹⁰ Já que o negro e o escuro diminuem a visibilidade e trazem a escuridão, eles normalmente se tornam a cor simbólica do atraso e da obscuridade e, portanto, do sofrimento, da expiação e do pesar, já surgindo entre gregos, romanos e os cristãos primitivos, os quais apenas posteriormente suprimiram a cor branca original do luto no resto da Europa. A partir de então o negro tornou-se a cor do luto em toda a extensão mundial do cristianismo onde, em procissões funerais e celebrações de luto e especialmente em dias enlutados e em festas de mortos, ele marca a cena dos cemitérios e da vizinhança das igrejas pela presença de pessoas trajadas de negro. De acordo com os preceitos do Islã, e na base da segregação e exclusão das mulheres da visão pública, a vestimenta feminina para sair é escura, em geral um grande manto marrom ou negro acompanhado de um toucado ou de um véu feito de crina negra. Por esse motivo, a cena urbana diária em centros urbanos islâmicos é flagrantemente diferente. Além do azul e do marrom, o negro é outra das cores preferidas para as decorações envernizadas usadas pelos Saljuqs nas paredes externas das mesquitas.

SONS CERIMONIAIS _____

Todas as religiões que possuem uma forma ge-

ral e ordenada, ou ao menos simultânea, de adoração (comunidades religiosas) empregam em grau maior ou menor certos sons cerimoniais, característicos não apenas durante o próprio serviço religioso, mas também no anúncio periódico do começo e do fim do serviço e das estações religiosas. Esses sons cerimoniais são importantes para a geografia da religião somente quando soam campo a fora e assim caracterizam a paisagem. Essa paisagem cerimonial auditiva também deve ser considerada num plano de estudo abrangente de geografia cultural ou regional, ainda que apenas brevemente.

Nas religiões naturais sons cerimoniais defensivos, incluindo o soar da voz humana (gritos) e de objetos (chocalhos, rangidos, batidas, explosões, tiros, campainhas, repiques, assobios etc.) são usados em conjunto como um meio de espantar todas as coisas de natureza terrena ou extraterrena consideradas vivas, particularmente demônios e fantasmas que ameaçam com doenças ao homem ou suas propriedades, com doenças, mau tempo ou com a extinção da luz dos os corpos celestes. Este barulho defensivo cerimonial é preservado até hoje, muitas vezes inconscientemente, mesmo em religiões elaboradas, e tem um papel em muitas práticas cerimoniais, como o dobrar dos sinos durante uma tempestade, ou durante a transubstanciação, ou os tiros dados durante as procissões (originalmente para afastar demônios desejosos de perturbar os ritos sagrados). Além do barulho defensivo, a música cerimonial em si é amplamente usada. Os sons de instrumentos de percussão são mais usados em atividades predominantemente rítmicas, principalmente danças mágico-religiosas, enquanto os instrumentos de corda e sopro são

empregados especialmente em atividades melódicas, serviços de culto simbólicos, e como música de igreja propriamente dita. Em conexão com cerimônias e cultos exteriores, procissões, peregrinações, rituais de sepultamento etc., a música ritual das religiões de todos os povos e tempos é sempre levada à paisagem. A música religiosa está certamente muito aquém dos sons usados para anunciar os serviços religiosos em seu efeito sobre a paisagem, estes últimos pretendendo atingir o número máximo de seguidores da seita, cobrindo, portanto, a maior distância possível. A origem, a localização e a altura do som são, assim, críticos.

O som mais natural e mais fraco usado para anunciar serviços, a voz humana daquele que chama para as rezas a partir da plataforma do minarete (muezzin) - mais parecendo uma canção, com um tom nasal alto, do que um grito - atinge no máximo algumas centenas de metros. De acordo com relatos na imprensa, em 1937 os anunciantes das orações foram substituídos em algumas cidades mais barulhentas, como Cingapura, por grandes altofalantes capazes de se superpor ao ruído das ruas por quase dois quilômetros. O chamado à oração repetido regularmente cinco vezes por dia, todos os dias, de todos os minaretes, é característico de todos os centros urbanos ou bairros muçulmanos dentro do domínio do islamismo. Há também o tiro de canhão que anuncia o começo e o fim do jejum todo o amanhecer e entardecer durante o mês do jejum, o Ramadan.

No mundo do lamaísmo, além do tom monótono da corneta de concha, ouve-se, especialmente dos telhados dos mosteiros e templos no Tibet, os tons dos trumpetes de bronze (atingindo vários metros de comprimento e reminiscentes dos

nossos cornos alpinos de madeira), os quais soam profunda e alegremente através dos campos circundantes, como o ressoar de um órgão¹¹. A religião mosaica também utiliza o som de trompetes de prata polida no "Festival dos Trompetes" ou no "Shabat do Sopro", especialmente no começo do "Ano do Jubileu" sagrado: "e ao dia décimo do sétimo mês, que é o tempo da festa das expiações, fareis soar uma buzina em toda a terra" (Lev. 25: 9). Mas os sons cerimoniais dos instrumentos de percussão também têm um efeito na paisagem, menor, certamente, nos tons monótonos do tambor do xamã nas religiões naturais do que nos sons dos tambores torre (*koro*) do Japão. O ressonador de madeira usado pelos cristãos primitivo também é ouvido, preservado até hoje nos conventos cristãos do leste como um disco de madeira ou metal, o pequeno ou grande *semanterium*. Os sons de ressonadores de metal, tais como o tantã ou o gongo no leste da Ásia ou nos mosteiros lamaístas da Ásia interior, ressoam longe e profundamente.

Os tons cerimoniais do ressonador móvel de metal, o sino, buscam o maior efeito à maior distância. O sino é antigo, originário da Babilônia no século IX a. C. Ele também é usado no leste da Ásia. É famoso o sino gigante de 74 toneladas do templo principal da seita de Chinzei-Ta, que pende de uma torre datando do ano de 1618 em meio ao bosque do templo de Kioto, e se impõe sobre os ruídos da cidade com seu som profundo. O efeito combinado de sinos, tambores gigantes e gongos em torno dos claustros budistas na Coréia é bem descrito por Lautensach.¹² O sino experimentou seu desenvolvimento mais significativo ligado a vida da igreja cristã. O uso ritual mais antigo do sino nos mosteiros cristãos do norte da África data

aproximadamente do ano 500; daí chegaram ao sul da Itália, de onde, a despeito dos defeitos e falta de sonoridade iniciais, atingiram a Gália, a Espanha e a Bretanha, no século VI, e a Alemanha no século seguinte. Até o século XII os sinos das igrejas tinham o formato de um favo, curto e grosso; no século XIII eles receberam - a partir de pesquisas que demoraram séculos para encontrar o melhor tom - o "friso gótico" ou "alemão" e, conseqüentemente, a forma curvilínea que se mantém até hoje. O som de sinos de tamanho médio, com um metro de diâmetro, atinge um raio de no mínimo dois quilômetros, sob condições favoráveis (isto é, torre alta, campanário aberto, relevo plano), ou até cinco ou seis quilômetros; de fato, as batidas mais fortes podem ser ouvidas a até dez quilômetros de distância, de modo que o raio de audibilidade dos sinos médios ou grandes, como o "Sino Alemão no Reno" - o sino da catedral de São Pedro em Colônia - pode atingir 20 quilômetros. De acordo com as peculiaridades dos sons dos sinos, as características especiais do seu timbre e tom, o uso da clave maior ou menor, o dobrar harmônico ou melódico, a força com que soam e a distância a que podem ser ouvidos e, finalmente, toda a maneira pela qual são tocados e outras características como a comunidade de sons na vizinhança, pode-se chegar a diagnosticar diferenças de paisagens ou mesmo de países, por exemplo, germânicos ou latinos. O som regular dos sinos aos domingos e dias festivos, e em cultos especiais e festivais de luto, caracterizam a paisagem de toda a cristandade, e o soar três vezes ao dia para o serviço, bem como os tons variáveis de sinos especiais (o sino do *Ave*, o sino da transubstanciação, o sino dos mortos) são facilmente observáveis

nas paisagens e países influenciados pelo credo católico romano. Assim a região de quase toda religião, isto é, a paisagem através da qual seus sons soam, torna-se quase inequivocamente reconhecível, mesmo para um cego.

ORIENTAÇÃO E POSIÇÃO _____

Orientações sagradas e culturais também pertencem à essência do que é cerimonial e influente na paisagem. Elas dominam o espaço cerimonial e não apenas influenciam a orientação das rezas e movimentos, mas adquirem grande significado para a paisagem cultural, dado o alinhamento correspondente dos principais eixos e a disposição de túmulos e edifícios religiosos, povoados sagrados, partes da cidade, e finalmente, de cidades inteiras. Até hoje este assunto recebeu muito pouca atenção, ou mesmo nenhuma, por parte da geografia regional e cultural.

Entre todas as direções possíveis no espaço, a vertical, do olhar para cima, da cabeça ou mesmo do corpo todo, tem um papel significativo geral como orientação da reza. Em sua natureza e efeito repousa, em última instância, todo o culto das alturas, em seu sentido mais amplo, bem como o culto às estrelas e ao cume das montanhas, aos altos edifícios religiosos, desde as mais simples religiões naturais até as religiões mundiais, como foi profundamente estudado e apresentado por Theodor Lipps em seu livro.¹³ O outro tipo de orientação cardinal sagrada se baseia no plano do horizonte, onde dois grupos podem ser discernidos: direções cerimoniais determinadas naturalmente ou determinadas culturalmente. As naturalmente determinadas são estabelecidas com base em pontos extraterrestres ou terrestres, predominando, no

primeiro grupo, os três pontos principais na trajetória solar. Entre estes o lugar do alvorecer, onde a estrela que é fonte da vida surge, leste, era tão importante que adquiriu um significado religioso cerimonial proeminente, como o ponto de orientação mais importante entre todos os povos. Neste fato baseia-se o voltar-se cerimonial para o leste nas rezas, sacrifícios ou enterros, começando com as religiões naturais e se estendendo à orientação dos eixos principais dos maiores edifícios religiosos na Grécia, em Roma, Jerusalém e muitas igrejas cristãs. O alinhamento em relação ao sul fica em segundo lugar, desempenhando um papel tão importante entre as religiões naturais mais elaboradas da Ásia oriental, especialmente no universo cultuador do céu e da terra entre os camponeses chineses, que podemos falar aqui de um culto "meridionalista". A observância da orientação cerimonial norte-sul dos principais eixos dos edifícios religiosos e de centros urbanos inteiros (por exemplo, em Pequim) dá-lhes uma marca particular, pelas fachadas viradas para o sul. Menos importante é o alinhamento cerimonial em direção ao sol poente, ou "ocidentalismo". Quando imagina-se que a terra dos mortos jaz a oeste, os defuntos são enterrados voltados para o oeste. Assim, as necrópoles no Egito antigo localizam-se a oeste das cidades, e os cemitérios e pirâmides funerárias encontram-se na margem oeste do Nilo. Em contraste com as orientações dadas por pontos de referência extraterrestres, aqueles determinados por referências terrestres tem um significado mais regional ou local. O que determina sua orientação é, antes de mais nada, lugares naturais sagrados, os quais, já que podem, em última análise, ser atingidos, fixam as direções também para viagens e ro-

tas de peregrinação (cf. a montanha sagrada dos deuses, Kailas, cruzando os lagos sagrados do Himalaia).

Ao lado das direções sagradas naturalmente determinadas, com maior santidade natural, as orientações cerimoniais culturalmente determinadas, com religiosidade historicamente determinada, desempenham um papel maior, de longe o maior de todos. A eles pertencem, nas áreas de todas as religiões, tanto os lugares sagrados isolados como as tumbas dos santos, as stupas, as construções religiosas e cemitérios, que fixam um entorno regional maior ou menor, como ponto de orientação e peregrinação, desde os menores com significado local ou distrital passando pelos grandes pontos nacionais (como a Karbala para os xiitas), até os grandes santuários supremos das religiões mundiais: Pequim, Benares, Lhasa, Jerusalém, Roma e Meca. Ao contrário de todas as orientações cerimoniais voltadas para pontos extraterrestres, que correm paralelamente (orientação ao sul, leste e oeste), sendo fisicamente inatingíveis, todas as orientações cerimoniais ligadas a um ponto na terra, um lugar santo natural ou histórico, correm centripetamente em direção a seu polo de orientação. Assemelham-se, de certa forma, às linhas de um campo magnético. Assim podemos eficazmente comparar todos os lugares sagrados que fixam orientações com um "polo" cerimonial, e toda a área de distribuição pertencente e afetada por ele pode ser vista como um "campo de força" cerimonial, onde as orientações sagradas, como "linhas de força" cerimoniais, buscam seu polo. A extensão em área de tal "campo de força" depende, então, da potência, isto é, da importância (tipo e grau de sacralidade) de seu polo. Enquanto santuários pe-

quenos ou de tamanho médio podem influenciar apenas um distrito circundante correspondendo a sua importância, os grandes santuários mundiais, como centros e "pólos" religiosos, criam gigantescos "campos de força" e suas "linhas" fluem através de toda a área de ocorrência, e mesmo além - por exemplo o papel de Meca nos domínios do Islã.

Todos os lugares sagrados, compreendidos como um objetivo procurado, podem também ser percorridos, circundados e observados por todos os lados, de modo que a direção da circulação cultural com ou contra a direção de rotação aparente dos céus estrelados (e do sol), soma-se como uma orientação a mais, dependendo se os preceitos sagrados ordenarem que o santuário se coloque à direita ou à esquerda daquele que o circunda, e se uma harmonia direcional ou ao menos uma correspondência de culto e movimento cósmico (o caminho das estrelas e o caminho dos vivos) deva ou não ser buscado. A circulação se dá em círculos, espirais ou, associada à escalada, em linhas helicoidais. O deslocamento de um polo histórico e religioso (por exemplo, de Jerusalém para Meca, para os muçulmanos), ou sua obliteração (o que raramente ocorre dada a força de permanência de um lugar sagrado estabelecido), ou finalmente, e mais comumente, o surgimento de um novo lugar de peregrinação através do relato de milagres (por exemplo, Lourdes) causa uma modificação mais ou menos forte no "campo de força" cerimonial e, conseqüentemente, nas orientações sagradas.

NÚMEROS, TEMPO, MOVIMENTOS _____

Prevalece entre todos os povos a idéia de que os números, além de seu valor como um sistema de ordenação, têm um significado simbólico mais

profundo, exercendo uma grande influência na vida cultural como números simbólicos. Especialmente relevantes para a geografia da religião são os números sagrados ou números cultuais, os quais, servindo como base para a subdivisão do espaço cerimonial (prédios e centros religiosos) e especialmente do tempo cerimonial, e também de atividades (reza e movimentos de dança sagrados, viagens religiosas etc.) condicionam fortemente a vida cerimonial em geral, tendo um efeito, direta ou indiretamente, sobre a paisagem. Sem avançar demasiado no campo intrigante do significado dos números sagrados para a geografia da religião, sem falar nada da história do simbolismo e das religiões, notemos aqui que certos números, geralmente ímpares, entre os de um dígito, especialmente três, cinco e sete, têm desempenhado um papel relevante tanto nas religiões naturais quanto nas religiões mais elaboradas, desde tempos remotos. Isso é válido não somente para o universismo chinês, onde esses números são vinculados aos poderes celestiais, sendo considerados perfeitos, bons e masculinos (e dos quais o número de partes dos edifícios religiosos e de seus conjuntos é totalmente pré-determinado, como no exemplo do Altar Celestial, em Pequim, com três terraços circulares de proporções sagradas, 7:5:3, portais rituais divididos em 3 partes, os tetos dos templos repartidos em três, e assim por diante), mas também para as religiões mundiais. Lembremo-nos apenas do significado dos números três e sete (a semana de sete dias!) nas religiões mosaica, islâmica e cristã, ou do número quatro e seus múltiplos, especialmente o oito, no budismo.

Os movimentos corporais sagrados, ou movimentos cultuais, pertencem ao quadro de consi-

derações da geografia da religião, como movimentos do corpo humano no tempo e no espaço, desde que sejam realizados ao ar livre. Os movimentos cerimoniais, em conjunto com os sons cerimoniais, são os veículos mais importantes da atividade cultural. Eles são fortemente condicionados pela orientação, pelos números e pelo tempo sagrados, quer se trate de movimentos corporais sagrados de pequenas dimensões (por exemplo, a reza), daqueles que empregam áreas um pouco maiores (danças cerimoniais), ou os espaços mais amplos (como em peregrinações ou viagens religiosas). Nesse caso também, somente algumas pequenas sugestões dão um vislumbre da amplitude do problema. Em toda a área de distribuição do budismo, especialmente naquela do budismo setentrional ou lamaísmo, considerado a religião mais centrada na reza ("Om mani padme hum"), o seguidor individual com seus instrumentos de reza (isto é, rosário ou moínhos de oração manual) e as máquinas de rezar acionadas pelo vento ou pela água (tambores de oração) são um fenômeno cotidiano tanto nos centros monásticos quanto na paisagem aberta. No mundo do Islã todo muçulmano deve, em conformidade com as escrituras, realizar seu ritual de reza - o qual não é fácil - cinco vezes ao dia, dentro ou fora de casa, onde quer que se encontre, depois de ter-se purificado cerimonialmente com água "viva" (isto é, corrente) ou, se necessário, areia limpa. Estendendo um tapete de oração levado especialmente para este propósito, o muçulmano se volta para Meca, e deve tocar o solo com sua testa ao rezar. Grandes massas de fiéis vestidos de branco, fazendo suas orações em conjunto, com a precisão de soldados bem treinados, nas ruas ou lugares abertos em frente

a mesquitas e outros lugares sagrados, perfazem um espetáculo impressionante. Mas os movimentos de oração também são trazidos à paisagem pelos cristãos católicos, através da genuflexão, ou da retirada do chapéu diante de cruzeiros no campo, de capelas, estações da via sacra e assim por diante, juntamente com o uso de instrumentos de reza (livros de oração, rosários) e de rezas ditas ou cantadas, especialmente em lugares de peregrinação e em seus arredores, por indivíduos, grupos ou massas de pessoas (procissões, procissões dançantes, peregrinações, funerais). Ainda mais impressionantes são os movimentos ligados a danças cerimoniais, em geral muito mais vivos e acompanhados por música ritual. Eles contribuem, apesar de usualmente apenas em pequeno grau, para animar as áreas próximas às atividades e festivais religiosos: incluem desde as danças mágicas de encantamento dos xamãs em regiões de religiões naturais às reverentes e simbólicas danças cerimoniais e religiosas ligadas às religiões mundiais. Cerimônias em lugares sagrados e em centros de peregrinação são engrandecidas por figurinos de dança ritual e, por vezes, máscaras de dança. As práticas religiosas de todos os povos fizeram surgir danças cerimoniais; sem dúvida, a fantasia artística multicolorida da Índia levou ao surgimento, no culto de Brahma, a uma manifestação do deus mais importante, Shiva, na forma do deus-dançarino, Nataraja ("senhor da dança cósmica"), que continuamente destrói e recria o mundo. Assim é ele representado na arte ritual indiana.

O movimento cerimonial considerado enquanto um movimento progressivo, ou seja, o tráfego cultural, seja ele realizado em pequenos espaços ou em viagens de peregrinação a longa distância,

requer uma discussão detalhada em separado, que pode ser melhor realizada depois de uma discussão dos objetivos do tráfego (lugares natural e historicamente sagrados).

O mesmo vale para tempos sagrados ou tempos cerimoniais, dedicados aos momentos da vida que são significativos para o homem (nascimento, puberdade, casamento, morte), para o ciclo anual (por exemplo, os solstícios), para a agricultura (por exemplo, plantação, crescimento, colheita) ou para a celebração de personalidades ou eventos históricos e religiosos. Eles surgem a partir da necessidade humana de intervenção mágica nos processos naturais (defesa ou incentivo) ou de veneração simbólica da divindade, através da interrupção do trabalho ativo e do estabelecimento de feriados religiosos ou seculares, com o propósito de recolhimento, edificação e descanso momentâneo. Todos eles produzem um crescimento ou intensificação temporários da vida religiosa cerimonial, e possuem um efeito perceptível em núcleos religiosos, no tráfego e na economia. Conforme a duração do período cerimonial, podemos diferenciar: momentos sagrados do dia (como os cinco momentos de reza dos muçulmanos e seu chamado à reza, e as três rezas diárias dos católicos, anunciadas pelo dobrar dos sinos); dias sagrados incluindo, sem dúvida, o dia de descanso semanal (o shabat judeu, o domingo dos cristãos, a sexta-feira muçulmana etc.) e os dias festivos, às vezes, em datas móveis, de muitas religiões (por exemplo, o Natal, a Páscoa e o festival de Pentecostes cristãos); semanas sagradas (a Semana Santa cristã, o Ano Novo chinês); meses sagrados (outubro, o "Mês dos Deuses", do xintoísmo da província de Idzumo, ou o mês de jejum dos muçulmanos, o

Ramadan); e anos sagrados (por exemplo, o "Ano do Cavalo", a cada doze anos para hindus e tibetanos, o "Ano do Jubileu", comemorado a cada cinquenta anos entre judeus, o *Anno Santo* dos católicos, de vinte em vinte anos). Não somente o conteúdo, mas também o nome dos períodos sagrados têm a ver, principalmente, com seu caráter santo; os nomes dos dias da semana se referem a corpos celestes ou a divindades (o sol, a lua, Marte, Zeus, Donar, Freya etc. O começo da contagem do calendário é freqüentemente fixado por eventos na história das religiões, como ocorre entre judeus, cristãos e muçulmanos. O ano de trabalho profano contrasta com o ano cultural da igreja.

Os períodos sagrados, dependendo da forma e duração do cerimonial, têm efeitos incomumente numerosos, tanto em núcleos de povoadamentos (por exemplo, através de uma completa alteração da estrutura normal do núcleo de povoamento, não apenas no próprio lugar sagrado, como também em outros núcleos de povoamento da área) como no tráfego cerimonial, através de um aumento significativo nas viagens religiosas locais e de longa-distância. Mesmo a vida econômica é afetada, mais ou menos fortemente, pelos períodos religiosos. A economia cerimonial, que trabalha diretamente para as necessidades do culto (por exemplo, indústrias relacionadas com o Natal ou com peregrinações), é incentivada; indiretamente, o resto da economia pode ser tanto incentivado como prejudicado, dependendo do tipo de significado eclesiástico do período sagrado e do rigor em sua observação (por exemplo, redução ou proibição de trabalhar), sua duração, número e distribuição durante o ano. Se, por exemplo, na área das religiões naturais mais elaboradas da Ásia ori-

ental, não encontramos o dia semanal de descanso, havendo apenas o festival do Ano Novo chinês, que se estende por doze dias, em contraste com os 52 domingos somados aos, em média, 15 outros feriados do ano cristão, totalizando aproximadamente 65 dias de descanso, há uma notável relevância desta diferença na vida econômica. O mesmo vale para o mundo do Islã, onde encontramos ainda uma grande perturbação do sistema produtivo durante o mês de jejum do Ramadan. No mundo da cristandade católica, os noventa dias anuais prescritos de abstinência de carne (52 sextas-feiras e aproximadamente quarenta dias de quaresma antes da Páscoa) influem em certos ramos da economia, através de um aumento da demanda pelos alimentos permitidos, como peixe e crustáceos. Aqui podemos apenas fazer uma rápida alusão à origem eclesiástica das feiras e mercados, apontando que as feiras e os mercados surgiram nos séculos XII e XIII.

PAISAGEM E CERIMONIAL _____

Já vimos através de muitos exemplos que o tema do cerimonial religioso pode ser conectado de muitas maneiras diferentes aos fenômenos da existência. A conexão mais importante, no problema aqui estudado, é a ligação entre religião e paisagem. Desde o começo, o sagrado têm estado implícito na paisagem natural, tanto em traços individuais da paisagem (montanhas, água, bosques) como na paisagem como um todo. A veneração de feições da paisagem ou de lugares sagrados particulares na natureza se baseia na peculiaridade e distintividade individual, que as isola claramente dos arredores em seu todo e em suas manifestações simbólicas, de acordo com forma, cor, tama-

nho, potência etc. Tais propriedades podem ser reforçadas pela posição na paisagem, principalmente através da individualização; de forma que cada uma destas presenças, auto-contida, completa, repousando como uma ilha em si mesma, visível, se possível, com um único olhar, é favorecida pelo sagrado no sentido mais amplo e mais restrito: o pico da montanha ou a arrebatadora colina solitária em redondezas contrastantes, um lago numa floresta desabitada, numa estepe ou numa paisagem de montanha, uma ilha desgarrada, cercada de um amplo oceano, um grupo de árvores na estepe ou na montanha, uma clareira na floresta, e assim por diante. Peculiaridade, distância, isolamento e, especialmente, inacessibilidade, favorecem a santidade dos lugares naturais. O espaço disponível me impede de explorar tanto os aspectos mais profundos da sacralidade natural, quanto o estimulante assunto das idéias religiosas envolvidas. Apenas lembrarei o que foi dito sobre a natureza da santidade e da santificação, e sobre os "campos de força" e os "pólos" cerimoniais. Muitos tipos e transições existem entre as paisagens e partes de paisagens demoníacas e festivas, santas e transfiguradas.

Um papel importante também é reservado aos corpos celestes além da terra, às constelações, como partes visíveis dos céus claros, de dia e de noite, sendo venerados como sagrados. Eles não apenas promoveram indiretamente a adoração de luzes, fogos, cores, orientações, números e movimentos sagrados, a subdivisão dos períodos cerimoniais - muitas vezes inspirando tais gestos - eles também evocaram um culto às estrelas grandemente difundido (como é o caso da religião das estrelas da Babilônia e do universismo chinês), em cujo

serviço erigiram-se prédios de culto especiais (observatórios-templos, templos do sol e da lua, altares celestes etc.) Não podendo nos alongar sobre esse assunto, ou sobre a veneração dos pequenos lugares naturais sagrados na paisagem terrestre - colinas, pedras, cavernas e similares sagrados - nos restringiremos à breve descrição do culto às montanhas sagradas, às águas, plantas e animais, e de alguns de seus efeitos sobre a geografia da religião.

A veneração das montanhas sagradas (o culto das montanhas) é a principal dentre todas as formas de veneração dos lugares altos. Em todas as religiões às montanhas é reservado um papel mais significativo do que a todos outros santuários naturais juntos, e seu culto tem tal efeito na paisagem que é surpreendente que ainda não tenha recebido um especial e abrangente tratamento geográfico, como aquele, com base em uma visão etnológica; realizado no trabalho de Ferdinand von Adrian.¹⁴ A origem da veneração às montanhas reside na natureza das montanhas em geral, em suas numerosas individualidades em particular e, sem dúvida, em seu significado para a vida corporal e espiritual dos homens, como observou Ferdinand von Richthofen.¹⁵ Formatos significativos de montanhas, particularmente os perfis dos picos, evocativos de figuras geométricas ou outras com significado simbólico cultural, têm muito a ver com o grau de santidade atribuído: topos redondos ou em forma de sino (por exemplo, o Monte Tabor na Palestina), pirâmides (*kailas*), pontas agudas (por exemplo, Adam's Peak) ou cones (por exemplo, Monte Fuji). Outras feições significativas são semelhanças com corpos animados ou com suas partes (por exemplo, cabeças humanas, asas de pássaros) ou pertinência a outras feições do culto, tais

como os números sagrados (por exemplo, três ou cinco na China - *Wu Tai Shan* é a "montanha dos cinco dedos"); tais características podem ser exacerbadas por uma coloração distintiva, pelo acúmulo de neve, ou pelo ocultamento freqüente por nuvens (sendo o branco a cor mais sagrada), combinados a uma grande altura relativa acima da paisagem visível, sendo isso mais importante que a altura absoluta em relação ao mar; elas podem ainda ser realçadas pelo fogo, como ocorre com os vulcões. Desde tempos imemoriais as montanhas tem sido consideradas o trono dos deuses, cercadas em mistério - especialmente dos deuses e poderes brilhantes e celestiais, a quem os homens observavam de abaixo, que miravam aos homens, abençoando-os. Os babilônios concebiam a terra como uma "montanha de muitas terras", projetando-se contra o céu, sobre cujo pico o maior deus do céu, Enlil, sentava-se entronizado. O motivo da montanha-mundo foi a base para a torre do templo escalonado na antiga Babilônia, bem como para os tetos em degraus e para as pirâmides do Sudeste Asiático, onde a montanha sagrada de Meru, como uma "montanha mundo", forma a base de toda a arquitetura religiosa elaborada. Na religião israelita as montanhas sagradas (Sinai, Nebo, Hermon, Líbano, Sion, Oliveiras, Carmel, Tabor) também têm uma posição de destaque; sua veneração ecoa em muitas passagens da Bíblia, recebendo sua melhor expressão no começo do salmo 121: "Eu elevarei meus olhos a essas colinas, de onde vem minha ajuda".

A veneração às montanhas é expressa seja evitando a elevação sagrada, seja freqüentando-a, conforme o grau e a forma de sua santidade. A proibição de atingir a porção superior sagrada (isto

é, perigosa), especialmente o topo, - onde a paz e a pureza da divindade não podem ser perturbadas sem punição - transforma-se numa proibição cultural religiosa, representando uma inviolabilidade e uma impossibilidade de aproximação, imposta quer pela natureza do pico (isto é, pináculos nevados difíceis de escalar), quer por livre escolha. A proibição também se aplica a vôos de avião sobre os picos; um relato de um vôo planejado sobre o Monte Everest, o sagrado Chomolungma (Vale dos Deuses) por dois aviões ingleses provocou grande comoção na Índia e no Tibet in 1934. Em tais casos, expedições de montanhistas europeus não conseguem recrutar guias nativos, ou conseguem-nos com grande dificuldade e sob certas restrições, sendo proibido construir abrigos ou estruturas religiosas. Por outro lado, a santificação do sagrado leva a que se frequente as montanhas e a um tráfego regular de peregrinos a elas, em torno delas e, especialmente, subindo-as, em particular ao topo. A volta cerimonial em torno da montanha (peregrinação circular) em seu sopé ou em suas encostas mais baixas (por exemplo, nas Kailas), ¹⁶, ou a escalada cerimonial das montanhas - a peregrinação ao pico - torna-se um dever do culto e, em certas congregações, uma obrigação religiosa. Um exemplo pode ser encontrado na peregrinação ao topo da montanha mais sagrada do Japão, Fuji San (3.778 metros), realizada anualmente por muitos milhares de peregrinos em vestes brancas, constituindo-se na atividade cerimonial principal da irmandade de Fuji-Ko. Um plano para construção de um trem funicular até o topo foi duramente rejeitado em todo o Japão em 1936, considerado como uma profanação da montanha sagrada. A irmandade de Ontake conta com

três milhões de membros, setenta mil dos quais realizam uma peregrinação anual ao pico do Ontake (3.063 metros), no período que vai da metade de julho a metade de setembro.

Os cultos da montanha atingem sua eficácia máxima na paisagem quando levam à construção de estruturas religiosas, seja na própria montanha, na forma de santuários de montanha em seus pés, encostas ou picos, ou em sua vizinhança imediata. Os santuários podem ser portais (*torii*), capelas, cruzeiros nos picos, túmulos, templos ou mosteiros, em geral acompanhados de casas adjacentes e edifícios de trabalho. Os santuários de montanha das quatro elevações sagradas dos budistas e das cinco montanhas sagradas dos antigos chineses, cobertas com templos e mosteiros e visitadas durante o ano inteiro por bandos de peregrinos de todas as partes do país, oferecem um exemplo excelente¹⁷, como também o fazem as Montanhas Diamante na Coreia centro-nordeste¹⁸ e, especialmente, os numerosos mosteiros tibetanos aos pés, nas encostas, e sobre os picos de montanhas tais como as Kailas, Chomolungma (Everest), ou Minya Gongkar.

A veneração ou culto de águas sagradas é menos importante que o culto das montanhas, mas também tem um papel notável em todas as religiões, tendo um forte vínculo direto e indireto com a geografia da religião. Não há escritos geográficos sobre o tema, e as ciências culturais oferecem apenas exíguos sumários. A origem da veneração das águas tem muitas raízes, todas podendo ser traçadas ao significado crítico da água para toda vida, como elemento da natureza benéfico e destrutivo, e como elemento da vida espiritual, em especial. Há algo de insondável e misterioso nela, de forma que todos os povos lhe atribuem um forte

significado mágico e simbólico (cf. Goethe, em "*Der Fischer*" e "*Gesang der Geister über den Wassern*"). Assim, a água tem um importante significado na vida religiosa simplesmente como uma substância: no culto à água como um material mágico-religioso ("a água mágica") e como uma forma de transmitir sacralidade; como água batismal e água milagrosa religiosa (por exemplo, água do Ganges ou do rio Jordão, de Meca ou Lourdes) e como um meio de purificação em lavagens rituais; na paisagem em fontes sagradas (cf. o culto das nascentes), bem como em corpos d'água sagrados (com seu culto). Não há aqui mais lugar para aprofundar a questão do fascinante significado simbólico das águas correntes e paradas (por exemplo, o culto de rios e lagos). Águas paradas são geralmente consideradas um símbolo de paz e de feminilidade, enquanto águas correntes são símbolo de movimento e masculinidade. Em contraste com a veneração das alturas e dos picos na paisagem, os quais representam a masculinidade e o princípio apolíneo da luz, a veneração das águas pode ser caracterizada como o culto do que é fundo e amplo, personificando num símbolo o úmido e o feminino, o princípio ctoniano da terra e da noite.

Como ocorre no culto dos lugares elevados, o culto das águas, dependendo do grau e da forma da sacralidade, leva à proibição do acesso ou à frequência às águas sagradas. A proibição, em muitas religiões naturais, gera um veto cultural à todo tipo de alteração das águas naturais, através de atividades como aumentar os bancos, desviar ou redirecionar os córregos, pescar ou navegar (por exemplo, em quase todos os lagos da Ásia interior); assim cria-se uma "proteção" cerimonial-religiosa às águas. Por exemplo, nas travessias de inverno do

congelado Kosso Gol, o maior lago da Mongólia, os nativos Tuvan costumam levar uma vasilha para suas necessidades biológicas a fim de não profanar o lago sagrado. As mulheres, freqüentemente consideradas nas religiões naturais como "impuras", devem permanecer afastadas das margens das águas sagradas.¹⁹ De fato, o lago Toba, no noroeste da Sumatra, era considerado tão sagrado que aos estrangeiros era proibido vê-lo.²⁰ Por outro lado, a freqüência aos lugares sagrados pede o contato mais íntimo possível, criando as muitas "águas milagrosas" sagradas e curativas, os banhos rituais em rios sagrados (por exemplo, o Ganges e o Jordão), em lagos e em piscinas artificiais (como nos banhos nos templos no Egito antigo e na Índia) e o banho ritual em água "viva" - ou seja, em água corrente e nas fontes a ela ligadas, como no Islã ou no xintoísmo. A sacralidade do Ganges atrai incontáveis peregrinos a Benares, que lá fazem suas abluções cerimoniais, nos ghats ao longo das margens, fazendo a peregrinação no fim da vida ou sendo trazidos já como cadáveres a serem cremados e a ter suas cinzas espalhadas na corrente sagrada (cf. também os sepultamentos na água no Tíbet oriental). Também é essa a base de toda a construção nas margens das águas santas (por exemplo, edifícios de culto, templos, mosteiros, túmulos, dos quais há abundantes exemplos na maioria das religiões) réplicas em miniatura dos lagos sagrados em piscinas artificiais sagradas, túmulos-lago no antigo Egito e na Índia (no Taj Mahal), tanques em templos ou capelas (no Egito, na cristandade e no mundo islâmico) e finalmente, os tanques em mosteiros (em países budistas e cristãos, no último caso servindo também a um propósito cerimonial religioso: peixes para os dias de abstinência). A água

e os corpos d'água podem não apenas abençoar, mas na maioria das religiões, podem também ser abençoados. Podemos citar a benção das águas entre os mongóis, ou a dos católicos gregos no dia 6 de janeiro (Epifanias), que inclui até a "Benção do Mar" no porto de Pireus, - sendo a inspiração, talvez, do "Casamento do Doge com o Mar", na Veneza medieval. Não há espaço aqui para tratar, ainda que sucintamente, destes assuntos, ou do significado das ilhas sagradas.

PLANTAS E ANIMAIS SAGRADOS _____

Uma breve discussão do significado religioso-geográfico das plantas sagradas (o culto às plantas) não pode ser omitida. Em todas as religiões as plantas entram na vida cerimonial com fins mágicos, para a adoração simbólica, ou para a decoração festiva. Tanto plantas isoladas, inteiras ou em partes (por exemplo, raízes, caules, galhos, folhas, flores), como grupos de plantas podem ser venerados como sagrados e protegidos. Entre estas encontram-se plantas que exibem cores cerimoniais simbolicamente importantes (vermelho, amarelo, branco etc.), formatos simbólicos - por exemplo, a forma de um raio de muitas *Compositae* como um símbolo do sol - ou cheiros agradáveis, e algumas combinam várias dessas propriedades simbólicas. Isso é especialmente verdadeira para a flor do lótus. O lótus lança seu pendão da lama escura à superfície resplandecente da água, abrindo em uma única noite seu botão grande e imaculado, com estames dourados, um símbolo do sol nascente e da pureza. Por essa razão ele já era sagrado no antigo Egito, sendo usado na arquitetura, em capitéis em forma de lótus, bem como nos frisos babilônios-assírios e na Índia, onde tornou-se trono

e atributo de inúmeras divindades (Brahma, Vishnu e Ganesha, entre outros). Também Buda, "o Puro", nascido no mundo impuro, é tão freqüentemente representado sentado na flor de lótus em contemplação religiosa, com vários gestos (*mudras*), que o "Buda no Lótus" tornou-se, indubitavelmente, a imagem cultural e o símbolo mais importante, difundindo-se na imensa área de influência budista, onde a prece mais freqüentemente repetida na face da terra, "Om mani padme hum", é recitada. Da mesma forma, a penúltima encarnação de Buda, o jovem elefante branco sagrado, é freqüentemente representado em pé sobre a flor do lótus, o mesmo ocorrendo com os inúmeros discípulos, com os bodhisattvas, e com as estátuas Kwannon no budismo japonês.

Ainda mais importante que as flores sagradas são as árvores sagradas e o culto das árvores. Nas religiões naturais do norte da Ásia a faia, por causa de sua casca branca, é especialmente venerada, sendo usada em rituais de exorcismo xamânico. O mesmo ocorre com a conífera sagrada, hinoki (*Chamaecyparis obtusa* S. & Z.), cuja madeira branca é empregada nos mais importantes santuários do xintoísmo - os templos de Ise e muitos outros, acompanhados dos respectivos portais (*torii*). Numa das florestas imperiais das montanhas Kiso, onde fica também a citada montanha de peregrinação Ontake, numa área de florestas mistas, com aproximadamente 85 quilômetros quadrados, há longo tempo guardada e destinada estritamente ao santuário de Ise, selecionam-se os troncos de *Chamaecyparis* mais apropriados para a reconstrução do templo, repetida a cada vinte anos. Com muita cerimônia, eles são selecionados de acordo com medidas precisas estabelecidas ritualmente (números sagrados!)

e proporções de crescimento perfeitas (apropriadas à perfeitamente pura deusa do sol, Amaterasu), sendo enviados a Ise.²¹ O arbusto sakaki (*Cleyera japonica*) também é sagrado para o xintoísmo, e seus galhos menores são usados em muitas cerimônias. Belos e velhos espécimes de sugi, uma árvore de folha aciculada, e de *Cryptomeria*, cujo tronco atinge cinco a seis metros de circunferência e até quarenta e cinco metros de altura, cercam os templos e ornam as avenidas que a eles levam, como é o caso da Alameda das *Cryptomerias*, com 35 quilômetros de extensão, entre Kanuma e a paisagem templária de Nikko, 120 quilômetros ao norte de Tóquio. Outra ilustração é oferecida pelas árvores de cânfora gigantes nos bosques dos templos de Nagasaki. A figueira ou ficus indiano (*Ficus indica* e *F. bengalensis*) é sagrado para os brahmânes hindus, os budistas reverenciam a mangueira (*Mangifera indica*) com seus panículos de flores brancas e, particularmente, o ficus sagrado (*F. religiosa*) - o bodhi - ou árvore-bo (*bo-gaba*), sob a qual Buddhi atingiu *sambodhi*, o estágio mais alto de iluminação. A última das árvores citadas cresce selvagem nas florestas do Himalaia, mas plantas foram levadas pelo culto budista a muitos centros, do extremo sul no Ceilão ao extremo norte, no Japão. Os cingaleses do Ceilão cultivam a chamada planta do templo (*Plumeria acutifolia* Poir.) e o pau-ferro (*Mesua ferrea* L.), graças a suas flores brancas agradavelmente perfumadas, as quais encontram-se entre as oferendas prediletas nos templos.²² A capacidade da religião de influir na composição e na natureza de uma comunidade vegetal é demonstrada pela ocorrência no Sião da árvore da teca (*Tectona grandis*), decorativamente coroada de flores brancas, apesar de crescer normalmente apenas na floresta

monçônica mista, ela faz parte de formações nos bosques sagrados ligados a antigos ou presentes centros templares budistas, o que certamente se dá através da plantação artificial.²³ O abeto sempre-vivo era dedicado, na Grécia, a Possêidon, sendo sagrado também para os povos germânicos. Como uma árvore ligada à festa do solstício e ao Natal, vinculada com o culto da luz que é vitoriosa sobre as forças maléficas da escuridão e do solstício de inverno, ela sobrevive, em uma forma alterada, como a nossa árvore de Natal²⁴ - sete milhões das quais costumavam brilhar só na Alemanha, tornando verdes as ruas e praças das cidades durante semanas. Depois do que foi dito, podemos distinguir entre árvores individuais mais independentes, que eram sagradas e veneradas em si, como a maioria das árvores isoladas mais impressionantes, por exemplo, os carvalhos de Donar na Alemanha, e árvores "acompanhantes" menos autônomas, ligadas especialmente a construções religiosas (templos e mosteiros) ou túmulos, admitindo ainda muitos estágios intermediários.

Mais do que a árvore sagrada isolada, os grupos de três ou mais árvores e, mais ainda, florestas naturais sagradas (especialmente florestas virgens) ou bosques sagrados, naturais ou artificiais, têm levado o homem à veneração. O ambiente crepuscular e os movimentos indistintos que prevalecem na floresta tornam-na apropriada para alojar demônios, deuses e espíritos, a ponto de preencher a imaginação do homem primitivo com respeito e pavor; mesmo o seguidor das religiões mais elaboradas experimenta um "tremor devoto". Por esse motivo, certos grupos de árvores independentes ou bosques sagrados, ou mesmo florestas inteiras nas áreas das religiões naturais (por exemplo, xa-

manismo) e de religiões pagãs, como aquelas das antigas Grécia e Alemanha, tendem a desfrutar da proteção e da veneração do culto. Estou convencido de que foi destes antigos santuários florestais que surgiram, provavelmente, todos os bosques sagrados subsidiários que acompanham túmulos, templos e mosteiros, cujo significado último é o cercamento dentro de um círculo mágico de proteção contra demônios e outros poderes daninhos. Assim todos os bosques coadjuvantes eram, originalmente, bosques mágicos protetores, adquirindo subsequentemente outras funções, como a de isolar os ruídos do mundo externo. Entre estes podemos enumerar, como exemplo, as "cidades-bosque" na China que, seguindo a doutrina geomântica do Vento e da Água (*Fung Shui*), erguem-se entre ou ao redor de povoados em cercanias praticamente sem árvores. O segundo tipo nesta categoria é o difundido bosque de cemitério. A idéia básica e seu efeito na paisagem são os mesmos dos bosques de cemitérios da antiguidade (antigo Egito), passando pelos bosques funerários xamanísticos nas porções desmatadas da Sibéria ou da Indonésia e pelos inúmeros bosques de cemitério, das matas sobre montes funerários e dos bosques nos túmulos dos imperadores na China - as únicas ilhas florestadas a animar as lúgubres extensões de paisagens econômicas - até os cemitérios e campos-santos florestados do Islã (cf. os bosques de ciprestes em Eyup, perto de Istambul, ou em Uskudar, e o bosque no mausoléu do Taj Mahal) e da cristandade (por exemplo, as florestas-cemitério em Ohlsdorf, perto de Hamburgo, ou em Munique). Como um terceiro tipo encontramos o amplamente difundido bosque do templo. Na área mediterrânea, ele já cercava muitos centros cultu-

ais na Grécia, em Roma e no Egito da antigüidade - por exemplo, em Tebas, no Egito²⁵ - e ainda cerca com verde a maioria dos templos das religiões naturais elaboradas do leste e sul da Ásia. A essa categoria também pertencem o bosque da capela e da igreja no mundo do cristianismo, a mata das cristas morânicas nos promontórios alpinos da Alta Bavária. Como uma quarta classe associada a essas temos o bosque do mosteiro, que confere não apenas proteção mágica contra demônios, como também o isolamento dos ruídos do mundo exterior (*claustrum*) e a paz necessária para a meditação, tornando-se num "bosque de meditação". Desde os dias de Gautama Buddha, que experimentou a máxima iluminação durante a meditação interior sob uma árvore bodhi sagrada, e desde os tempos das primeiras comunidades e claustros florestais budistas,²⁶ o bosque do mosteiro tornou-se uma marca da paisagem amplamente visível, sinalizando a religião mais claramente monástica do globo na área gigantesca do Budismo. Em contraste com estes bosques, as florestas dos mosteiros cristãos, como aquelas da Bavária (por exemplo, Ettal, Benediktbeuren, Tegernsee ou a grande floresta do claustro de Niederaltaich) podem ser consideradas florestas econômicas, as quais não estão diretamente ligadas às questões religiosas.²⁷ Foi provavelmente a partir dos bosques sagrados anexos que, com o correr do tempo, desenvolveram-se os jardins e parques que produzem os jardins paisagísticos de hoje. Não podemos aqui nos alongar em questões tais como: os efeitos posteriores do culto às plantas para a proteção e o reflorestamento das matas, dos quais Hermann Lautensach traz um exemplo característico, na Coréia²⁸; a possibilidade de um levantamento botânico e fitogeográfico da com-

posição das comunidades vegetais das florestas protegidas pela religião e, assim, da possível extensão e reconstrução de uma cobertura florestal original em suas proximidades ou mesmo em áreas mais remotas e, indiretamente, da respectiva vida animal; o significado da representação de plantas na arquitetura religiosa e nas artes gráficas tendo em vista a antiga distribuição das plantas e para uma história cultural das plantas de exploração econômica (figuras de bananas, por exemplo, em alto relevo em Borobudur, ou tamareiras na arte religiosa da antiga Suméria e Egito *ca.* 3.000 a. C.).

O mesmo vale para o significado e efeito, na geografia da religião, para a veneração de animais sagrados (o culto dos animais), sobre a qual pode-se escrever um livro inteiro. Da superabundância de material e questões sobre o assunto deve-se indicar aqui somente que a veneração ao urso (o culto do urso) na Ásia setentrional, culminando na "Festa do Urso", e ao tigre no leste e no sul da Ásia (culto do tigre), pode freqüentemente levar à adoração, invocação (Tigre, ajuda-me...!), e à proteção do animal. A grande quantidade de tigres que roubam gado no noroeste de Sumatra, resultante desta atitude, significava a constante perda de animais de carga necessários à lavra da terra, de modo que os Batak, por exemplo, abandonaram o cultivo com arado e o *sawah* ("arroz inundado") em favor do uso da enxada e do *ladang* (queimada e "arroz de sequeiro"), uma mudança que resultou numa extensiva destruição de florestas.²⁹ A veneração dos animais tem profundos efeitos na economia. Vacas, ovelhas, porcos e cavalos devem ter sido domesticados inicialmente por conta da veneração aos animais selvagens. A maioria das proibições de matar e comer certos animais,

como a vaca na Índia (onde há um culto à vaca), ou o porco entre judeus e muçulmanos, são determinados pelo cerimonial, já que a rejeição não ocorre por causa de uma impureza física do porco, mas por conta de sua sacralidade e sua associação com as divindades da vegetação nos cultos pré-mosaicos e nos cultos dos povos geograficamente contíguos ao povo de Israel, que tinham uma preferência pelo porco com animal de sacrifício. "Impuro" significa, portanto, "anteriormente sagrado". Sob a influência do judaísmo, o Islã também rejeita o porco (cf. *Corão*, II, 168), fazendo-o de forma ainda mais rigorosa, já que para um muçulmano apenas tocar num porco com o corpo ou as roupas exige uma purificação ritual; e o treinamento e costumes mantidos por séculos criaram em muitos dos fiéis uma antipatia natural real, e mesmo um sentimento de repugnância.

Na proibição da carne e da gordura do porco por judeus e muçulmanos, a sujeira física dos onívoros³⁰, a insalubridade e rápida decomposição da gordura encorajada pelo clima subtropical, ou as doenças suínas como a triquinose tiveram papel secundário. Isso é demonstrado pela maneira com que o porco é valorizado por seguidores de outras religiões que eram e são distribuídas nos subtrópicos e mesmo nos trópicos e que possuem regras ainda mais estritas de pureza ritual (por exemplo, as religiões de pureza do antigo Oriente Próximo ou o xintoísmo japonês). O fato da perda completa do porco como importante animal doméstico entre aproximadamente 260 milhões de pessoas ocorrer, em última análise, por razões de culto e não de saúde, é comprovado pela circunstância de que estes mesmos pastores nômades adoravam ovelhas, e as ovelhas eram criadas especialmente

para este propósito, tendo sido adotadas como fonte de gordura animal.

O antigo culto ao touro, que possuía um papel de destaque no Egito (Apis), na Babilônia (cf. as imagens cerimoniais nos azulejos do Portão de Ishtar), no antigo Israel (cf. o Bezerra de Ouro), Grécia (e.g. Dionísio), Roma (na suovetaurilia e no taurobolium), e na antiga Índia, ainda sobrevive na Índia contemporânea. Aqui o touro é sagrado para o selvagem e temerário deus Shiva. Não há templo dedicado à Shiva onde Nandi, o touro sagrado, não apareça, esculpido em pedra e em tamanho maior que o natural, dentro ou diante do templo. Os touros sagrados de Shiva, com colares de contas de vidro da protetora cor turquesa, perambulam hoje sem serem importunados pelas ruas de Benares. Se um ou mais destes touros e vacas sagrados caprichosamente deita-se no meio de uma rua movimentada, todo o tráfego deve contornar essas "barreiras cerimoniais" ou ser dirigido a outras ruas. Em 1935 as autoridades inglesas requereram o estabelecimento de "ruas livres de vacas", despertando oposição por parte da população. Além de erigir templos para os animais selvagens sagrados, ou suas divindades, como muitos templos para tigres na Ásia oriental, certos animais são mantidos, vivos, em templos (como os templos das serpentes e dos macacos na Índia), ou em santuários em bosques ou jardins de templos, a exemplo dos cervos de Sika (*Pseudoaxis sika* Temn. Schl.) no Japão. Os zoológicos e parques de animais contemporâneos provavelmente surgiram como um desenvolvimento desse culto religioso.

Mais importante é o papel dos animais na arte religiosa, como as longas filas duplas de animais de pedra em tamanho maior que o natural que ladeiam

os acessos sagrados a túmulos (como os túmulos de imperadores chineses) ou templos (cf. a alameda de carneiros em frente ao templo de Amon em Karnak, ca. 1250 a.C.), agindo como proteção mágica, marcos e sinais de honra. A arte cultural de todas as religiões, desde a clássica adoração aos animais nos antigos Egito e Índia até as representações de animais nas catedrais góticas (gárgulas), oferece inúmeros exemplos. Entre as aves, na maioria dos cultos religiosos, os pássaros aquáticos brancos desempenham o papel de emissários dos deuses e de portadores das almas e de presságios. Entretanto, o galo adquiriu destacado significado cerimonial. Graças a seu canto matinal, ele é considerado pela maioria dos povos da Eurásia como capaz de banir espíritos noturnos malignos e demônios da escuridão, sendo o animal simbólico do sol nascente, do leste e da masculinidade. Por esse motivo, os galos não podem faltar em qualquer culto Bonbo e, no leste do Tibet, devido à proibição budista ao uso de carne (uma conseqüência da crença na reencarnação) e do banimento das coisas vivas, os galos são criados apenas por seu canto.³¹ O culto chinês à natureza e aos ancestrais também os incorporou. De fato, todos os caixões na China trazem um galo branco vivo para vigiar o morto e espantar os demônios.³² Assim, ele desempenha o mesmo papel do galo de metal dourado que mira a paisagem do topo de muitos campanários de igrejas cristãs.

PAISAGENS PROTEGIDAS _____

As porções sagradas das paisagens, até aqui consideradas em separado por razões metodológicas, freqüentemente e, na realidade, na maioria das vezes, ocorrem de forma agrupada, ou seja, um campo sagrada pode estar ligado a águas sagradas, ao

fogo ou a plantas de todas as formas possíveis (como uma "ilha sagrada" e "peixes sagrados" em relação a um "lago sagrado", ou um "bosque sagrado" ou "fogo sagrado" com "montanhas sagradas" e assim por diante). Nesse caso, a sacralidade não se restringe a pequenos lugares separados na natureza, mas pode se estender (através do importante princípio religioso da santificação por contágio) a porções vizinhas da paisagem, e às vezes, ainda além. Tais paisagens naturais sagradas se tornam áreas de proteção natural determinadas religiosamente, o que representa ilhas regulares de natureza intocada em meio a paisagens econômicas mais ou menos transformadas pelo homem. Elas são encontradas especialmente nos domínios das religiões naturais, das quais introduzirei aqui o exemplo típico de Todja, na confluência do Bei-kem, na bacia superior do Yenisei:

*Em Todja duas áreas são sagradas, com limites marcados por árvores e pedras ornadas com fitas de variadas cores (oferendas às almas que habitam esta região). Estas áreas protegidas, onde caçar e cortar lenha são estritamente proibidos, asseguram que os cervos não sejam extintos. Da mesma forma, é proibido aliviar-se e, assim, cometer uma profanação. Dessa maneira, os habitantes de Tuva evitam essas áreas. De forma geral, todos os picos que se destacam dentro da mata são também sagrados, e a divindade que habita as montanhas especialmente sagradas vigia a reserva de caça e pune quem quer que se aventure nela. Simplesmente dar informações sobre as montanhas sagradas é considerado um pecado.*³³

Os exemplos poderiam se multiplicar, ocorrendo em outras áreas de prática das religiões naturais

no interior, no leste e no sul da Ásia. Por exemplo, o acadêmico americano H. M. Smith explorou uma cadeia de montanhas no Sião que era evitada pelos nativos, que a viam como casa de espíritos da natureza; nessa reserva natural peculiar ele encontrou uma fauna rica, com muitos pássaros raros e mesmo desconhecidos. A Arábia pré-islâmica também tinha lugares sagrados e áreas naturais (*baram, bima*), onde uma permanente trégua divina imperava, e nenhum animal podia ser caçado ou madeira cortada. Quem entrasse numa área *baram* devia se submeter a certas regras dispendo sobre vestimenta, cuidados corporais e relações sexuais.³⁴ A adoração da natureza na Alemanha também considerava paisagens sagradas, às quais era devido respeito e distância, e onde nenhum animal podia ser morto; dizia-se dos lugares sagrados na Islândia que "ninguém os podia olhar sem ter-se lavado."³⁵ O mesmo valia para o paganismo grego, onde lugares e porções da paisagem tidos como sagrados abundavam, especialmente nas vizinhanças dos lugares sagrados; Xenofonte descreveu um deste, o distrito sagrado de Olímpia.³⁶

As paisagens naturais sagradas se complementam da maneira mais variada possível com as paisagens culturais sagradas, transformadas pelo homem - cemitérios, templos e mosteiros. Existem paisagens culturais onde o elemento religioso aparece em um único ponto, na forma de um santuário isolado, como uma tumba, um templo, capela ou igreja, ou um santuário elevado como a capela de Würmlinger no topo da uma montanha perto de Tübingen, ou um edifício religioso em forma de torre como um alto pagode budista, ou um campanário de igreja cristã, destacando-se como se fosse um ponto de exclamação. As variadas possi-

bilidades de arranjo de várias tumbas ou construções religiosas em grupos uniformes e cerimoniais do mesmo tipo, ou de diferentes tipos em distritos culturais mais amplos, pode preencher substancialmente grandes partes de uma paisagem, até um quarto ou metade ou mesmo três quartos da área superficial; eles podem mesmo recobri-la completamente, numa extrema paisagem tumular, como aquelas que surgem das religiões de culto aos ancestrais e de culto aos mortos na Ásia oriental - onde deve-se freqüentemente usar a expressão "geografia do assentamento dos mortos" - ou pode-se tornar uma paisagem templar, também comum no leste e sul da Ásia e, finalmente, uma paisagem monástica, na enorme área de abrangência da religião budista monástica. Ao quadro dessas "paisagens cerimoniais" pertencem as estátuas, os portais, pilares, muros, *obos, chortas*, templos, altares, tambores de oração, cruces e muitas outras coisas que aparecem fora das paisagens culturais e dos lugares sagrados. Incluem-se ainda as avenidas sagradas, as ruas tumulares ou templares, as rotas das procissões ou as estações da via sacra, com árvores, piscinas, animais sagrados, e a algazarra multicolorida de vestes cerimoniais, atividades rituais e sons culturais. O caráter e a quantidade de expressão cerimonial de um povo, uma paisagem, ou de um país ou reino inteiro depende não somente do tipo e grau de cerimonialismo religioso e suas conseqüências, mas também das características da paisagem. A capacidade de um culto religioso impor sua marca é uma medida de seu significado religioso-geográfico. Portanto, a espiritualidade e a intensidade originais de uma religião nem sempre fornecem um índice de seu progresso posterior como um culto, ou de sua aceitação definitiva e da

força de seu impacto na paisagem. Assim, por exemplo, o budismo, uma religião da maior intensidade e auto-abnegação, que originalmente era praticamente isenta de qualquer cerimonial, tornou-se gradualmente mais cerimonializada e, finalmente, através de uma extrema alienação atingiu o maior impacto, quantitativo e qualitativamente dentre todas as religiões, em seu território. Mas a enorme área da paisagem cultural sagrada e das forças de culto à paisagem nos forçam a concluir que a descoberta e a apresentação das relações entre religião e povoamento, economia e tráfego é uma tarefa fascinante em si. Eu meramente tentei discutir algumas questões básicas e importantes na geografia da religião e indicar alguns de seus problemas.

NOTAS

- ¹ O autor estava preparando tal trabalho quando este foi escrito, mas ele não foi publicado. Veja também Werner Leimbach, "Landeskunde von Tuwa," *Petermanns Geographische Mitteilungen, Ergänzungsbeft* 222 (1936), 91. [Nota da Tradução inglesa].
- ² Segue uma discussão detalhada da literatura alemã sobre a geografia da religião. O leitor interessado deve consultar as páginas 122 - 124 do artigo original. [Nota da Tradução inglesa].
- ³ Hans Rust, *Heilige Stätten* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1933).
- ⁴ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 vols.; Tübingen: Mohr, 1920 - 21).
- ⁵ Georg Buschan, *Illustrierte Völkerunde* (Stuttgart: Strecker & Schröder, 1923), II, 927.
- ⁶ Hermann Lautensach, "Religion und Landschaft in Korea", *Nippon: Zeitschrift für Japanologie*, VII (1942), 204 - 19.
- ⁷ Sven Hedin, *Transbimalaja* (3 vols.; Leipzig: F. A. Brockhaus, 1909 - 12), II, 348, com ilustrações a cores. [Edição inglesa, 2 vols.: Nova York: Macmillan, 1909 - 13].
- ⁸ Ernst Schäfer, *Geheimnis Tibet* (Munique: F. Bruckmann, 1943), p. 178, figura 31.
- ⁹ Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter* (Berlin and Leipzig: W. de Gruyter, 1934), p. 39.
- ¹⁰ Wulf D. Castell, *Chinaflug* (Berlim: Atlantis-Verlag, 1938). pp. 64 - 65.
- ¹¹ Hedin, *op. cit.*, I, 39, 53, fig. 5.
- ¹² Lautensach, *op. cit.*, p. 215.
- ¹³ Theodor Lipps, *Raumaesthetik und geometrisch - optische Täuschungen* (Leipzig: J..A. Barth, 1897).
- ¹⁴ Ferdinand von Adrian, *Der Höhengcultus asiatischer und europäischer Volker* (Viena: C. Koneger, 1891)
- ¹⁵ Ferdinand von Richthofen, *Vorlesungen über allgemeine Siedlungs- und Verkehrsgeographie* (Berlim: D. Reimer, 1908), p. 107.
- ¹⁶ Hedin, *op. cit.*, II, 164 - 67.
- ¹⁷ Ernst Boerschmann, *Baukunst und Landschaft in China: eine Reise durch zwölf Provinzen* (Berlim: E. Wasmuth, 1926), pp. x - xiii.
- ¹⁸ Lautensach, *op. cit.*, p. 213.
- ¹⁹ Leimbach, *op. cit.*, pp. 55, 68, 78, 88, 91.
- ²⁰ K. Heilbig, "Sichtbare Religion im Batakland auf Sumatra," *Zeitschrift für Ethnologie*, LXV (1934), 231.
- ²¹ *Goryorin Taikan* (Levantamento das Florestas Imperiais) (Tóquio, 1934), pp. 192 - 98, Figs. 1
- ²² Paul e Fritz Sarasin, *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon* (3 vols.; Wiesbaden: C. W. Kreidel, 1887 - 93), III, 25.
- ²³ R. Reinhard, "Die Tiekwälder und ihre Nutzung," *Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Museums für Länderkunde zu Leipzig*, N.F., IV (1936), 27.
- ²⁴ Otto Laufer, *Der Weihnachtsbaum im Glauben und Brauch* (Berlim e Leipzig: W. de Gruyter, 1934), p. 24.
- ²⁵ Ermann, *op. cit.*, p. 197.
- ²⁶ Hermann Oldenberg, *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (6ª edição; Stuttgart e Berlim: J. G. Cotta, 1914), pp. 161 - 63, 408 - 16, 435. [Versão inglesa; Londres: Williams e Norgate, 1882.]
- ²⁷ J. Kostler, "Geschichte des Waldes in Altbayern", *Münchener historische Abhandlungen*, VII (1934), 128.
- ²⁸ Lautensach, *op. cit.*, p. 210.
- ²⁹ Helbig, *op. cit.*, pp. 234-35.
- ³⁰ B. W. Gebel, "Der Islam: die Religion der Wüste," *Beheft zu dem Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur*, I (1922), 104 - 33.
- ³¹ Albert Tafel, *Meine Tibetreise* (2 vols.; Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1914), II, 153, 231 n.
- ³² *Ibid*, I, 84.
- ³³ Leimbach, *op. cit.*, pp. 65 - 66.
- ³⁴ Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (4ª ed. editada por A. Bertholet e E. Lehmann, 2 vols.; Tübingen: Mohr, 1925), I, 653; versão inglesa; Londres: Longmans, Green, 1891. Versão francesa, Paris: A. Colin, 1904.
- ³⁵ *Ibid*, II, 568.
- ³⁶ Xenofonte, *Anabase*, V, 3, 11 - 13.

