# GEOGRAFIA E ESPIRITISMO: O CONCEITO DE ESPAÇO SAGRADO E A TEORIA DA DIFUSÃO ESPACIAL DAS INOVAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DA PESQUISA

■ HEBERT GUILHERME DE AZEVEDO[1]

RESUMO

A TRADIÇÃO DOS ESTUDOS GEOGRÁFICOS SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO NÃO É RECENTE. AO LONGO DO DESENVOLVIMENTO DESTE SUBCAMPO DE PESQUISA DUAS TRADIÇÕES PODEM SER IDENTIFICADAS: UMA PRIMEIRA LIGADA À GEOGRAFIA CULTURAL TRADICIONAL, CUJO OBJETIVO PRINCIPAL ERA COMPREENDER AS MARCAS E TRANSFORMAÇÕES QUE A RELIGIÃO IMPRIME NA PAISAGEM, E UMA SEGUNDA LIGADA À GEOGRAFIA CULTURAL RENOVADA, CUJO INTERESSE PRINCIPAL É A COMPREENSÃO DA NATUREZA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO HOMEM NO ESPAÇO. NESSE SENTIDO, O PRESENTE ARTIGO TEM POR OBJETIVO DESTACAR AS RELAÇÕES ENTRE A GEOGRAFIA E A RELIGIÃO ESPÍRITA A PARTIR DE DUAS ÓTICAS, PARTICULARES POR SUA CONSTRUÇÃO, MAS EMPIRICAMENTE IMBRICADAS, QUAIS SEJAM: A VISÃO DE MUNDO DO ESPÍRITA ENQUANTO UM HOMEM RELIGIOSO E SEU MODO DE IDENTIFICAR E QUALIFICAR O ESPAÇO, E A VISÃO DO ESPIRITISMO ENQUANTO INSTITUIÇÃO A PARTIR DO CONCEITO DE ESPAÇO SAGRADO E DA APRESENTAÇÃO DA TEORIA DA DIFUSÃO ESPACIAL DAS INOVAÇÕES E SUA APLICAÇÃO AO ESTUDO DA ESPACIALIDADE INSTITUCIONAL ESPÍRITA E DA POLÍTICA DA RELIGIÃO NO ESPAÇO. AMBAS AS VISÕES CONVERGEM EM UM PONTO: A INSTITUIÇÃO ESPÍRITA NA QUALIDADE DE ESPAÇO SAGRADO PARA O RELIGIOSO E ENQUANTO UMA AGÊNCIA DE DIFUSÃO PARA A INSTITUIÇÃO.

PALAVRAS-CHAVE: GEOGRAFIA, ESPIRITISMO, TEORIA DA DIFUSÃO ESPACIAL DAS INOVAÇÕES, ESPAÇO SAGRADO

## INTRODUÇÃO

**A** sociedade ao longo dos tempos tem construído, desconstruído e reconstruído uma variada gama de conceitos, concepções e ideias buscando tornar o mundo, e o seu ser neste, se não inteligível, ao menos aceitável, imbuindo-se da crença na existência de algo que transcenda a vida humana, seja ela derivada de uma concepção religiosa de um ou de vários deuses, seja baseada em uma filosofia, creditando sentido à vida do homem, seja ela de outras naturezas. O homem busca e sempre buscou compreender sua existência no mundo. Esta reflexão nos alinha ao pensamento do Antropólogo Clifford Geertz (1989) que define religião como:

> *um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existên-*

*cia geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas*

Antes de entrarmos no tema desse artigo, convém fazer uma breve reflexão acerca da definição de religião proposta por Geertz (1989), pois a retomaremos em um momento posterior do texto. A partir da definição de religião anteriormente exposta podemos identificar algumas características: (a) Como um sistema, a religião não é uma construção aleatória, na medida em que possui uma lógica, uma razão de ser. Desse modo, negamos que a religião seja um fenômeno nascido da irracionalidade e (b) este sistema é composto por símbolos, ou seja, os significados vão além da funcionalidade ou aparência do objeto observado posto que têm um conteúdo essencial, ontológico, que lhes confere uma natureza distinta dos demais objetos. Cabe salientar, também, que (c) este sistema de símbolos não é construído sem um objetivo, mas em verdade ele atua no sentido de impor ao homem uma série de conceitos acerca da existência, bem como códigos de conduta ao religioso, regulando suas atividades e práticas no mundo. Como estes conceitos são impostos e reinterpretados pelo homem, a compreensão do modo como este sistema de símbolos cria tais disposições para os homens só pode ser alcançada de que forma o religioso o constrói. Por fim, ressaltamos, desta conceituação, que (d) a religião não se coloca como uma especulação metafísica sobre a divindade ou outros aspectos aos quais se refira, mas, guarda em si um discurso sobre a verdade, em torno da qual se elabora todo um discurso.

Tendo por base a definição detalhada, trataremos neste artigo da construção de um pensamento religioso, veiculado pelas instituições espíritas[2] - centros, grupos, núcleos, casas e sociedades espíritas - estruturadas por uma hierarquia organizacional historicamente definida, conformando, no Brasil, um movimento social de feições marcadamente religiosas (AZEVEDO, 2009). Esse movimento é hegemônico e se coloca âmbito desta religião, construindo em torno de si as concepções gerais do que seria a própria religião espírita. Desse modo, não trataremos aqui de possíveis desdobramentos do espiritismo no Brasil em sua relação com as demais religiões e com a sociedade em geral, nem das suas disputas internas. Ao contrário, no concentraremos em salientar sua existência.

O artigo está estruturado a partir de duas temáticas principais, a saber: (1) a interpretação do Além e da instituição espírita enquanto símbolos religiosos com um forte componente espacial associado e (2) a leitura da teoria da difusão espacial das inovações e sua potencialidade na construção da pesquisa para o estudo da espacialidade das instituições espíritas, em que a reflexão estará assentada sobre a dimensão política do espiritismo.

## Espaço Sagrado: uma reflexão sobre a dimensão simbólica do Espiritismo

O espaço sagrado emerge como principal conceito na literatura atual nos estudos da religião em geografia. Antes de compreendermos o simbolismo que espaço assume para este grupo social e religioso é necessário tecermos algumas considerações a respeito da visão de mundo espírita.

O Espiritismo considera que existem dois princípios básicos universais, o *Espírito* e a *Matéria*. Os espíritos compõem um mundo próprio, primordial, que sempre existiu e continuará a existir mesmo que não exista mais o mundo da matéria. A este mundo primordial é dado o nome de *mundo espiritual* ou dos espíritos. O *mundo material*, aquele no qual transcorre nossa vida corpórea, na visão espírita, nada mais é do que uma parte deste mundo espiritual, em que o homem passa transitoriamente, a fim de fazer evoluir seu espírito para retornar à sua pátria original, o mundo dos espíritos.

Com essa reflexão, o grau de adiantamento que se tenha alcançado no *mundo espiritual* condicionará a existência corpórea e não ao contrario, tal qual, por exemplo, defende a Igreja Católica segundo a qual os justos da terra entrarão no reino dos céus enquanto aos ímpios e criminosos estarão reservadas as tormentas do inferno. Defende-se aqui que a religião, qualquer que seja, não é totalmente metafísica.

Uma primeira proposta que nos parece conveniente para compreender essa formulação é a de *Espaço Mítico*, formulada pelo geógrafo humanista Yi – Fu Tuan (1983, p.97), a saber:

> *Podem - se distinguir dois tipos principais de espaço mítico. Em um deles, o espaço mítico é uma área imprecisa de conhecimento deficiente envolvendo o empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático. No outro, é o componente espacial de uma visão de mundo, a conceituação de valores locais por meio da qual as pessoas realizam suas atividades práticas.*

A segunda proposta do geógrafo Yi-Fu Tuan (1983) é elucidativa quanto a nossa questão. Todavia, consideramos que ela não está em total harmonia com a busca do conceito que melhor representa aquilo que se deseja exprimir, pois o autor defende que o espaço mítico nasce na ausência de um conhecimento preciso e esta reflexão nos parece contraditória com o discurso cientifico defendido pelo espiritismo, que formula inclusive, as leis que regem este *mundo espiritual*. Com efeito, a literatura espírita fornece descrições minuciosas a respeito do além, as quais adquirem um caráter singularmente factual.

A literatura demonstra também que podemos alinhar aqui a perspectiva desenvolvida por Alberto Pereira dos Santos (1999), o qual considera a existência de uma geografia dupla: a geografia do visível, composta pela materialidade da doutrina espírita no espaço social, ou geográfico, e a geografia do invisível, a qual é representada pelo imaginário espacial elaborado por este grupo acerca do mundo espiritual. Esta perspectiva é bastante interessante, embora as categorias visível e invisível não nos pareçam as mais apropriadas, uma vez que àquele que possua determinada capacidade mediúnica é possível, segundo os espíritas, ver este mundo.

Recentemente, Marino Luis Michilin Godoy (2007, p.22), em sua dissertação de mestrado intitulada *O Espiritismo em Ponta Grossa – PR: perspectivas de um espaço do além e para um além do espaço*, compreendeu a ação dos grupos espíritas a partir de três espacialidades: uma espacialidade institucional, uma espacialidade prática e uma espacialidade narrativa. Baseando-se nos artigos de Sylvio Fausto, Gil Filho expõe uma critica bastante contundente à apreensão fenomenológica da religião em Geografia, calcada nos trabalho de Rudolf Otto e

Mircea Eliade, ao afirmar que essa consideração "reduz a Geografia às analises e descrições dos fenômenos religiosos de um modo genérico e ambíguo, sem captar a sua essência".

Ao contrário, pensamos que a essência da religião está na própria maneira pela qual ela é vivenciada pelos indivíduos. Assim, acreditamos que à medida que o pesquisador se afasta da visão de mundo do devoto ele corre o risco de perder aquilo que a religião tem de mais essencial. O objetivo do pesquisador em geografia da religião não deve ser tomar a prática pela teoria, ou seja, enquadrar os fenômenos observados nas teorias concebidas por ele pesquisador, mas sim formar a teoria pela prática, ou seja, reconhecer ao máximo possível seu aparato conceitual e teórico dos fenômenos que consegue perceber.

Assim, a crítica que nos parece possível fazer a essa pesquisa é o fato de ela não considerar o caráter eminentemente religioso adotado pelo Espiritismo no Brasil, tal qual nos apresenta Giumbelli (1997, p.118) ao tratar da história da Federação Espírita Brasileira (FEB), órgão representativo do Espiritismo em âmbito nacional. Ao considerar a situação da FEB após 1890, o autor afirma que:

> *Longe de representar uma reformulação que cumpriria exigências puramente endógenas, resultantes de um distanciamento irrevogável dos aspectos cientificistas do espiritismo, a definição pelo religioso tomada pela FEB pode ser interpretada como o produto da sobreposição entre virtualidades doutrinárias e possibilidades legais.*

Com base na literatura analisada apresentaremos a perspectiva defendida por Rosendahl (1996, p.30) para quem:

> *O espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses, nas religiões politeístas e Deus, nas monoteístas.*

A estas considerações de Rosendahl, ajuntamos as elaboradas por Claval (1999, p. 75-76) ao afirmar que:

> *os valores em torno dos quais se articulam os sistemas culturais, interiorizados e sem cessar reinterpretados e reestruturados por cada um, se definem pela referência feita às coisas do além. A abordagem cultural não pode ignorar o papel do céu ou do inferno, do bem ou do mal, da razão, da utopia, da idade do ouro ou da terra sem mal, sob o pretexto de que estas são construções do imaginário: é a partir delas que cada um define aquilo que ele considera como verdadeiro, autêntico, fundamental. Não existe ordem cultural que não proponha uma concepção filosófica ou religiosa de substâncias e de forças que compõem e estruturam o mundo, sem uma ontologia do tempo e do espaço (...) a ideia central é simples: o mundo que nos envolve e que*

*é perceptível é imperfeito. Ele é o duplo de um mundo mais verdadeiro, mais autêntico, que permite compreender o real e deve lhe servir de modelo.*

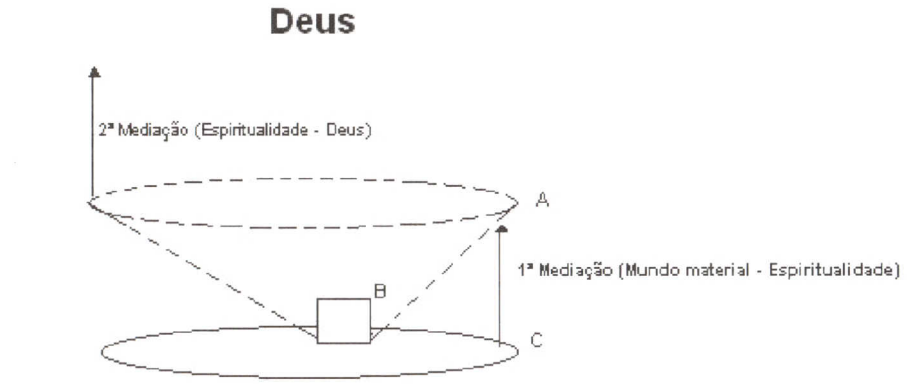
A partir do exposto, propomos a seguinte conceituação:

(a) O espaço sagrado imaterial, o espaço de referência que estrutura a visão de mundo da população espírita, representa, em outras palavras, o espaço conhecido como além, primordial, que tem existência própria e que articula o homem com as existências superiores e com a própria divindade;

(b) O espaço sagrado materializado, projeção direta e lócus de manifestação do espaço sagrado imaterial, lugar privilegiado para a manifestação dos espíritos que compõem o primeiro tipo de espaço. Em outras palavras, as próprias instituições espíritas na qualidade de lugares privilegiados para o contato com o mundo espiritual são a primeira mediação entre o homem e o sagrado;

(c) O espaço profano, onde transcorre a vida cotidiana e no qual a manifestação dos espíritos não deve ocorrer. Sobre esse espaço incidem a consideração do controle do médium – aspecto primordial da concepção ritual espírita (TADVALD, 2007) - e o nível evolutivo do espírito. A figura a seguir ilustra tal conceituação, esquematicamente:

FIGURA 1 – REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DO ESPAÇO SAGRADO ESPÍRITA




**Legenda**

A - Espaço Sagrado Imaterial

B - Espaço Sagrado Materializado

C - Espaço Profano

A respeito da importância dos estudos de difusão espacial das inovações, comungamos com as ideias desenvolvidas por Silva (1995, p.25) segundo o qual

> *A difusão de processos sociais se constitui em importante área de interesse da Geografia e de outras ciências sociais. Apesar da relevância da distribuição espacial dos fenômenos em um dado momento do tempo e sobre uma área particular, torna-se imprescindível resgatar os mecanismos que respondam pelas mudanças na distribuição desses fenômenos num determinado intervalo de tempo. Daí a validade dos estudos tanto empíricos quanto teóricos relativos aos processos de difusão espacial das inovações.*

Considerando essa declaração de Silva é conveniente, também, considerar as ponderações de Milton Santos (1999, p. 126) a respeito da noção de tempo em geografia,

> *Em cada lugar, os sistemas sucessivos do acontecer social distinguem períodos diferentes, permitindo falar de hoje e de ontem. Este é o eixo das sucessões. Em cada lugar, o tempo das diversas ações e dos diversos atores e a maneira como utilizam o tempo social não são os mesmos. No viver comum de cada instante, os eventos não são sucessivos, mas concomitantes. Temos aqui o eixo das coexistências. (...) O entendimento dos lugares. em sua situação atual e em sua evolução, depende da consideração do eixo das sucessões e do eixo das coexistências.*

Nesse sentido, devemos pensar na difusão tanto como um processo desenvolvido ao longo do tempo, como um evento que se manifesta de forma sucessiva, e, também, refletir sobre a espacialidade atual desse grupo social, tal qual ele se relaciona com os demais grupos sociais no espaço-tempo atual, pensar em suas coexistências. Tomaremos como base Oliveira *et al* (1978), Silva (1995) e Azevedo (2009) no intuito de fornecer um enfoque geográfico à pesquisa em tela, por meio da teoria da difusão espacial das inovações.

Os estudos de difusão tiveram início na Antropologia, a qual permite distinguir duas vertentes no tratamento da temática: a primeira ligada à expansão de traços culturais entre sociedades, e a segunda interessada em entender as alterações provocadas quando há a introdução de novas tecnologias em sociedades tradicionais.

Na Sociologia, durante as décadas de 1920 e 1930 do século XX, os estudos de difusão tiveram como objetivo entender a influência das metrópoles sobre suas cidades satélites, as restrições à difusão oriundas das barreiras legais e naturais, assim como o estudo do padrão de dispersão espacial em círculos concêntricos.

No campo da Economia os trabalhos não apresentaram grande preocupação com a questão espacial concernente aos processos de difusão, apresentando interesse particular na difusão de uma inovação em determinado ramo industrial e sua aplicabilidade. Tanto Oliveira *et al* (1978) quanto Silva (1995) indicam a geografia cultural, ou o enfoque cultural como eles propõem, como o campo que iniciou os estudos de difusão na ciência geográfica, sendo estes profundamente ligados à primeira tendência de estudos na Antropologia, citada anteriormente.

A influência da Antropologia nos estudos pode ser observada a partir dos trabalhos de Carl Sauer, iniciador da Geografia Cultural norte-americana. De acordo com Silva (1995, p.26-27), a preocupação de Sauer consistia em

> *verificar se a configuração espacial da área cultural era o resultado de um ou vários processos de difusão que ocorreriam separados e independentemente (...) Frequentemente, a investigação considerava um simples fenômeno, que era visto como um traço cultural e, por outro lado, tendia a explicar a distribuição espacial em diferentes tempos ou sua frequência de ocorrência em várias localizações num simples espaço de tempo.*

A proposta saueriana de estudo, baseada na análise da materialidade dos fenômenos culturais marcados na paisagem, será profundamente criticada (e enriquecida) a partir da década de 1970. Nesse momento o estudo da imaterialidade da cultura será valorizado e, consequentemente, o conceito de cultura será revisto[3] (CORRÊA, 1999).

O estudo de Silva (1995) chama a atenção para a mudança de ênfase do autor Torsten Hägerstrand no decorrer de seus trabalhos: da descrição e generalização indutiva para uma abordagem dedutiva, em que o autor transitará do enfoque cultural para o enfoque da informação. Oliveira et al (1995) salienta a importância concedida à informação como variável básica, considerando esse autor como criador do enfoque da informação.

O conceito de difusão de uma inovação é apresentado como "resultado de um processo de aprendizagem (persuasão) que envolve a aceitação de uma inovação a partir de uma inovação que, por sua vez, condicionará padrões de comportamento e tomada de decisão" (Silva 1995, p. 27). Nesse sentido cabe distinguir os fatores responsáveis pela dispersão de determinada inovação e os fatores que limitam tal dispersão.

O enfoque da informação contribuiu também para a consideração da distância enquanto uma variável analítica e para a introdução de métodos quantitativos e probabilísticos nas análises. Gould (1969 *apud* Oliveira 1978) e Abler, Adams e Gould (1971 *apud* Oliveira 1978) classificam as barreiras de dois modos. O primeiro se refere à sua natureza que pode ser física (lagos, florestas, relevo etc) ou social (língua, costumes, política etc), e o segundo se refere aos seus efeitos que podem ser absorventes (absorvem a inovação impedindo sua difusão), refletores (alteram o curso da difusão) ou permeáveis (retardam a expansão da inovação).

Em relação aos padrões da difusão, a corrente que defende o enfoque na informação identificou três itens: (a) o primeiro relaciona-se ao tempo, em que se admite que haja um grau de saturação na adoção de determinada inovação sem a possibilidade de novos adotantes. A representação gráfica que expressa esse padrão se aproxima de um "S"; (b) o segundo refere-se à difusão por hierarquia, em que se acessa inicialmente as localidades para depois atingir as localidades subordinadas; e (c) a difusão por contágio, por meio da qual se verifica a ação da contiguidade espacial na difusão das inovações.

Em um estudo teórico é possível fazer uma análise privilegiando-se ora a perspectiva teórica, que imprime ênfase à informação, ora a perspectiva

que dá maior ênfase às questões relativas ao mercado. Existe também um grupo de autores intermediários que poderíamos chamar de transição. Suas principais contribuições foram considerar efeitos de contiguidade e hierarquia no padrão da difusão das inovações de forma mais acurada, vinculando-os ao enfoque da informação e à diferenciação entre inovações pessoais e inovações empresariais, direcionados mais para a perspectiva de mercado. Tais estudos foram elaborados por Sauer (1952 *apud* Oliveira 1978 e Silva 1995), como principal expositor do enfoque cultural, Hägerstrand (1953, 1965, 1966, 1967 e 1968 *apud* Oliveira 1978 e Silva 1995), no enfoque da informação, e o terceiro, Brown (1971, 1975 e 1977 *apud* Oliveira 1978 e Silva 1995), como o principal expositor da perspectiva do mercado.

As principais contribuições advindas dessa perspectiva podem ser agrupadas em três ideias: (a) a introdução da ideia das agências de difusão, a definição da difusão como um processo em três fases (estabelecimento da agência de difusão, estabelecimento da inovação e adoção da inovação); (b) a importância dessas agências na estruturação da difusão, considerando as estruturas como mononucleares (onde há a ação de apenas uma agência) ou polinucleares (onde atuam mais de uma agência); e (c) a consideração de aspectos comportamentais na adoção da inovação.

Na literatura consultada, emerge também a perspectiva de análise do desenvolvimento. Na perspectiva do desenvolvimento, Yapa (1976 *apud* Silva 1995) relaciona a difusão ao desenvolvimento dos lugares a partir da consideração do nível diferenciado de acesso a determinada difusão. Para Silva (1995, p.41), "a difusão far-se-á através dos três fatores associados: (a) o acesso individual à informação, (b) o mercado e a infraestrutura e (c) os recursos favorecidos pelo Estado e demais instituições privadas a fim de induzir o desenvolvimento socioeconômico".

Após longo hiato durante a década de 1980, Silva (1995, p.26) observa que "no âmbito da Geografia brasileira os estudos de difusão de inovações perderam prestígio a partir dos anos 80 com o advento da chamada Geografia Radical que se opunha à Geografia Teorético-Quantitativa, base sobre a qual se apoiavam os estudos sobre difusão espacial".

Silva (1995, p.45) retomará os estudos sobre a difusão espacial segundo o entendimento de que

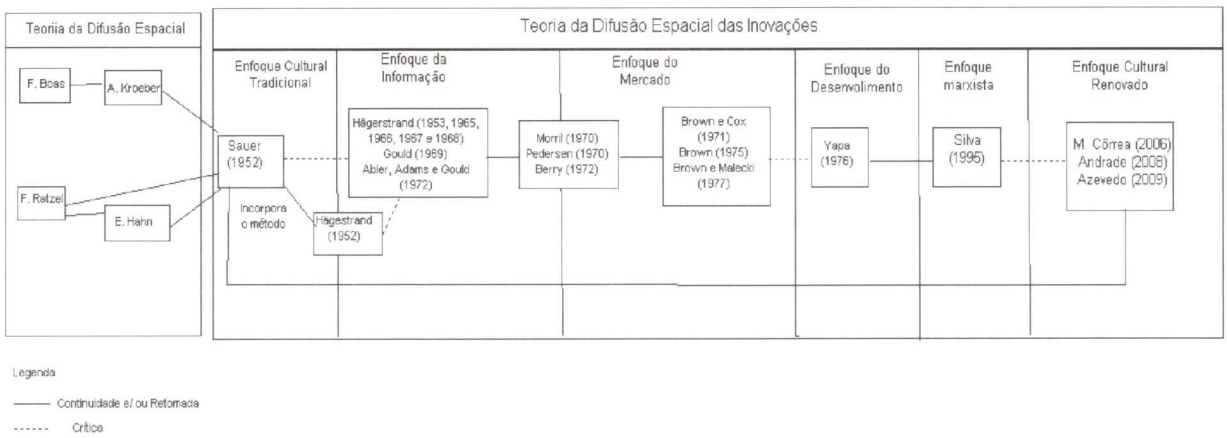
> *A difusão espacial das inovações impõe influências opostas sobre o espaço preexistente, que cede parcialmente ao novo. Isso porque as inovações aparecem no seio da velha estrutura espacial e não depois do seu desaparecimento. Desse modo a difusão de inovações impõe coexistências e superposições de formas espaciais de períodos diferentes e contraditórios, um passado e um futuro, em que alguns elementos desaparecem enquanto outros se desenvolvem. A evolução do espaço tem, portanto, a difusão de inovações como um dos processos de geografização de um conjunto de objetos e fenômenos sociais de eras diferentes. Daí a noção de espaço ser parte constituinte e constituída pela ideia de tempo. Cada fenômeno socioespacial difundido tem seu tempo específico dentro de uma totalidade que se apresenta como um mosaico de eras. Nesse sentido, tornam-se imprescindíveis periodizações específicas para esses fenômenos que geram uma diferencialidade espaço-temporal.*

Em harmonia com suas ideias temos a indicação de uma importante ferramenta metodológica aos estudos da difusão: a periodização. Sem o tempo demarcado, os objetivos não são alcançados de maneira satisfatória.

Em relação às contribuições advindas do estudo de Silva (1995), consideramos como mais importante a adoção da tese do desenvolvimento desigual e combinado. A essa tese incorpora-se a categoria de formação socioeconômica e a metodologia do materialismo histórico e dialético. A análise a partir das categorias propostas por Santos (1985 *apud* Silva 1995) para a pesquisa em geografia processo, estrutura, forma e função completa a base teórica de nossa pesquisa.

Mais recentemente, tem-se desenvolvido, principalmente a partir do grupo de pesquisadores associados ao Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), a retomada dos estudos de difusão espacial de inovações no âmbito da Geografia Cultural. A dissertação de mestrado *A Lógica da Territorialidade Católica na Amazônia* (2006), defendida por Márcio Ferreira Nery Corrêa, e a dissertação de mestrado *Tempos de Difusão da Igreja Católica na Formação de Territórios Religiosos na Região Centro-Oeste* (2008), defendida por Lidiane Mota de Andrade, representam esta perspectiva. Essa retomada considera não somente a difusão de elementos materiais da cultura tal qual a perspectiva saueriana de Geografia Cultural, mas, somando a esta, a consideração dos elementos imateriais da cultura. Esta perspectiva se coloca em clara oposição à perspectiva materialista cunhada por Silva (1995) ao argumentar: "não podemos incluir a difusão de ideias ou outros fenômenos que não tenham concretude no espaço" (Silva 1995, p.47).

Baseando-nos no exposto realizamos uma síntese da evolução desta teoria, conforme a ilustra a figura abaixo:

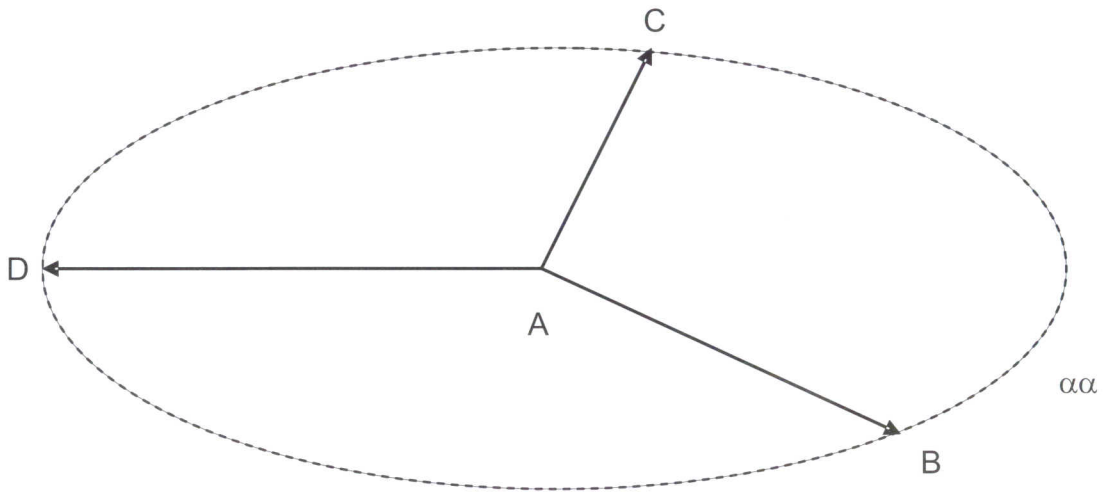



Com base nas interpretações relacionadas aos estudos de difusão, podemos, agora, elencar considerações fundamentais ao tema. No que tange à definição do conceito de difusão, nos alinharemos ao conceito de difusão defendido por Oliveira *et al* (1978, p.84) como a "aceitação, no tempo, de algum item específico – ideia ou prática, por indivíduos, grupos ou outras unidades adotantes, ligados a canais específicos de comunicação, a uma estrutura social e a um dado sistema de valores ou cultura".

Quanto aos elementos que compõem a difusão, podemos identificar os seguintes: (a) item difundido, (b) área de abrangência, (c) tempo - que por sua vez pode ser divido em intervalos, (d) lugares de origem, (e) lugares de destino, (f) vias de movimento, (g) agente difusor, e (h) estratégias adotadas.

Podemos representar esses elementos, esquematicamente na figura a seguir:

FIGURA 3 – REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DOS ELEMENTOS DA DIFUSÃO




Fonte: AZEVEDO, Hebert Guilherme. 2009

Onde: a ??é a área de abrangência da inovação;
A representa o lugar de origem da difusão;
B, C e D representam os lugares nos quais a inovação chegou, depois de um determinado tempo;
AB, AC e AD representam as vias que possibilitaram essa difusão.

Sobre essa difusão podem incidir barreiras físicas ou sociais e delas pode resultar que a difusão seja absorvida, desviada ou alterada. Essa incidência de barreiras deve ser estudada e interpretada pelo geógrafo.

Cumpre salientar algumas questões específicas que incidem sobre esses estudos. Um primeiro ponto trata do método de pesquisa, ou seja, como identificar a espacialidade que o movimento de difusão de uma ideia religiosa assume e como compreender tal espacialidade? Tal questão ainda necessita de estudos sistemáticos a respeito do tema. Os estudos atuais seguem duas metodologias distintas: (a) a pesquisa bibliográfica, aplicada em recortes regionais visando ao entendimento da lógica da difusão das dioceses no Brasil (ANDRADE, 2008, M. CORREA, 2006). Esses estudos basearam sua construção na análise documental e estatística de criação das dioceses e nos momentos da sociedade brasileira, compreendendo a ação institucional da igreja. Em outra perspectiva temos (b) a pesquisa

participante, aplicada em escala eminentemente local. Essas pesquisas buscam compreender as especificidades da difusão naquela escala, a vivência do homem religioso nas instituições e o estabelecimento de estratégias pessoais de difusão, bem como a criação de redes de solidariedade entre os grupos estudados e os possíveis conflitos que emergem desta relação (AZEVEDO, 2009). A pesquisa está baseada na aplicação e análise qualitativa de entrevistas aos religiosos e a informantes importantes das instituições, bem como no vivenciar das experiências religiosas do grupo, reconhecendo a difusão em dois níveis: pessoal e institucional, compreendendo a difusão como resultado de estratégias individuais ou de grupos específicos. Essas metodologias dão conta dos elementos da difusão citados anteriormente, à medida que, respeitando-se as diferenças entre as escalas de análise, são capazes de identificá-los.

Outra questão a ser elencada, em relação à difusão de ideias, são os movimentos de reformulação ao longo do processo de difusão, como uma estratégia de difusão, e também uma resposta local aos pressupostos tidos como universais. No estudo em tela observamos uma reinterpretação das práticas e das concepções espíritas, visando a permear barreiras sociais que se impunham a sua difusão.

Por fim, ressaltamos que à difusão das religiões subjazem diversas lógicas e estratégias, vistas nas mais diversas escalas e engendradas tanto por pessoas, quanto por grupos e instituições. Nesse sentido, torna-se necessário o entendimento das múltiplas facetas deste processo com intuito de compreender quais são as lógicas que elucidam a espacialidade das religiões em tempo determinado e de que maneira eles estão relacionados.

## Considerações Finais

O presente artigo apresentou duas possibilidades de entendimento sobre a dimensão espacial do movimento espírita institucionalmente organizado em dois vieses de entendimento: 1) a partir da dimensão simbólica, compreendendo as relações entre o Mundo Espiritual e o Mundo Material e entre esses e as instituições espíritas enquanto mediadoras desta interlocução. Nesse sentido, esses dois vieses de entendimento atuam como símbolos que permitem ao espírita transcender sua condição de materialidade e acessar a um mundo de sua existência espiritual; e 2), a partir da dimensão política desse movimento que, através dos processos de difusão, se expande espacial e quantitativamente, reivindicando para si o seu reconhecimento enquanto um saber válido, em um contexto em que representa uma religião não hegemônica. Assim, retomamos o conceito inicial de Geertz (1989) e podemos afirmar que o espiritismo construiu diversos símbolos tais como líderes carismáticos (Allan Kardec e Chico Xavier) e a literatura espírita, dentre outros. Todavia, dois destes símbolos, O Além e a Instituição Espírita, que têm uma dimensão espacial, reforçam o caráter realista de suas concepções. O primeiro, como um mundo primordial, ratifica concepções basilares à crença espírita (Imortalidade da Alma e Reencarnação) e o segundo, como um espaço privilegiado para o contato com esse mundo espiritual, torna concreta para o espírita a comunicabilidade entre vivos e mortos, outro conceito fundamental para esta religião.

## Notas

[1] E-mail: azevedo.hebert@gmail.com

[2] Nesse artigo não entraremos na discussão sobre o espiritismo e as demais religiões que baseiam sua ritualística na possessão mediúnica. Sobre isso consulte-se: GIUMBELLI, Emmerson. *O Cuidado dos mortos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

[3] Acerca da discussão de cultura leiam-se os artigos de Mitchell, Jackson, Cosgrove, Duncan e Duncan, Mitchell e Hoefle, contidos na edição comemorativa de 15 anos do periódico Espaço e Cultura (2008).

## Referências bibliográficas


ANDRADE, Lidiane Mota de. *Tempos de Difusão da Igreja Católica na Formação de Territórios Religiosos na Região Centro-Oeste*. 2008. Dissertação (mestrado em Geografia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

AZEVEDO, Hebert Guilherme de. *A espacialidade do movimento espírita organizado no município de São Gonçalo – RJ (2008)*: uma análise a partir da teoria da difusão espacial das inovações. 2009. Monografia (graduação em Geografia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural: O Estado da arte. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 59-97.

CORRÊA, Márcio Ferreira Nery. *A Lógica da Territorialidade Católica na Amazônia*. Rio de Janeiro, dissertação (mestrado em Geografia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006.

CORRÊA, Roberto Lobato. Geografia Cultural: passado e futuro – uma introdução. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p 49-58.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos Científicos, 1989.

GIUMBELLI, Emmerson. *O Cuidado dos mortos*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GODOY, Marino. *O Espiritismo em Ponta Grossa – PR*: perspectivas de um espaço do além e para um além do espaço. 2007. Dissertação (mestrado em Geografia), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

OLIVEIRA, Evangelina Gouveia de et al. A difusão vista através de um prisma – a Geografia. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, 40 (1), p.83-110, jan./mar. 1978.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião*: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

SANTOS, Alberto Pereira dos. *Geografia do (in)visível*: O espaço do Kardecismo em São Paulo. 231 f. 1999. Dissertação (mestrado em Geografia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: HUCITEC, 1999.

SILVA, Carlos Alberto Franco da. Os avatares da teoria da difusão espacial: uma revisão teórica. *Revista Brasileira de Geografia*. Rio de Janeiro, 57 (1), p. 25-51, jan./mar. 1995.

TADVALD, Marcelo. Corpo e possessão na teodicéia racionalista do Espiritismo Kardecista. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 9, n. 9, p. 117-139, set. 2007.

TUAN, Yi – Fu. *Espaço e Lugar*: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983



**ABSTRACT:**

THE TRADITION IN GEOGRAPHIC RESEARCH ABOUT THE RELIGIOUS PHENOMENON IT'S NOT RECENT. IN THE COURSE THE DEVELOPMENT OF THIS SUBDISCIPLINE TWO TRADITIONS CAN BE IDENTIFIED, A FIRST, RELATED TO TRADITIONAL CULTURAL GEOGRAPHY, WHERE THE MAIN OBJECTIVE WAS TO UNDERSTAND PATTERNS AND TRANSFORMATIONS THAT RELIGION PRINTS IN LANDSCAPE, AND A SECOND, LINKED THE RENEWED CULTURAL GEOGRAPHY, WHERE THE MAIN INTEREST WILL UNDESTAND OF THE NATURE OF RELIGIOUS EXPERIENCE OF THE MAN IN THE SPACE. IN THIS DIRECTION THE PRESENT ARTICLE HAS FOR OBJECTIVE HIGHLIGHT THE RELATIONSHIP BETWEEN GEOGRAPHY AND RELIGION SPIRIT FROM TWO DIFFERENT INSTANCES, PARTICULAR FOR ITS CONSTRUCTION, BUT EMPIRICALLY IMBRICATED, WHICH ARE: THE WORLD VIEW OF SPIRIT AS A RELIGIOUS MAN, IN THE SENSE OF HOW IT WILL IDENTIFY AND QUALIFY SYMBOLICALLY THE SPACE, WHERE WE WILL DISCUSS THIS VIEW FROM THE CONCEPT OF SACRED SPACE, WHICH IS A SYMBOLIC DIMENSION OF RELIGION IN SPACE AND THE VIEW OF SPIRITISM AS AN INSTITUTION WHERE OUR FOCUS WILL BE THE PRESENTATION OF THE THEORY OF SPATIAL DIFFUSION INNOVATIONS AND THEIR APPLICATION TO THE STUDY OF SPATIALITY INSTITUTIONAL SPIRIT, THIS BEING A STUDY OF THE POLITICAL DIMENSION OF RELIGION IN SPACE. BOTH VIEWS CONVERGE ON ONE POINT: THE SPIRITUALIST INSTITUTION, WHICH WILL SEEK TO UNDERSTAND, AT THE SAME TIME AS A SACRED SPACE FOR RELIGIOUS AND AS AN AGENCY FOR DISSEMINATION TO THE INSTITUTION.



KEY WORDS: GEOGRAPHY, SPIRITISM, THEORY OF SPATIAL DIFFUSION INNOVATIONS, SACRED SPACE.