



ESTUDO GEOGRÁFICO-CULTURAL DA RELIGIÃO: A RESSIGNIFICAÇÃO DO ESPAÇO POR MEIO DO SANTUÁRIO[1]

■ JOSÉ ARILSON XAVIER DE SOUZA[2]

RESUMO

A RELIGIÃO, TEMA CULTURAL DE INTERESSE GEOGRÁFICO, TEM O PODER DE RESSIGNIFICAR O ESPAÇO, INSERINDO NOVOS CONTEÚDOS, SIGNIFICADOS E PERMITINDO NOVOS USOS. O PRESENTE TRABALHO ANALISA O PROCESSO DE RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA DO ESPAÇO TURÍSTICO-REGIONAL DA REGIÃO DA IBIAPABA (PORÇÃO NORTE DO ESTADO DO CEARÁ): MOVIMENTO EXPRESSO PELA FUNDAÇÃO E CONSTITUIÇÃO GEOSIMBÓLICA E COSMOGÔNICA DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA DA SERRA GRANDE, SITUADO NA CIDADE DE SÃO BENEDITO. POR FIM, SUGERIMOS ALGUMAS TENDÊNCIAS INVESTIGATIVAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ESPAÇO E SAGRADO.

PALAVRAS-CHAVE: RELIGIÃO, ESPAÇO, RESSIGNIFICAÇÃO, CULTURA, SANTUÁRIO.

● espaço se revela como o maior direcionamento das análises que o geógrafo tem empregado em seus embates e desvendamentos teórico-empíricos e pode ser compreendido pela temática das atividades que lhe imprimem singularidade.

Seguindo o ritmo das transformações que a sociedade estabelece em seu meio de vivência, os geógrafos estão sendo continuamente chamados a contribuir com o foro social pela análise espacial que sabem realizar. No entanto, essa não é uma tarefa simples, tendo em vista que o *espaço geográfico* acolhe diversas atividades humanas, muitas de ordem imaginárias e simbólicas e que acumulam expressividade na (re)ordenação da vida social, transmitindo, assim, significados e valores culturais.

No amplo campo das significações espaciais, a religião vem se mostrando um fenômeno de interesse do geógrafo, pois muito dos aspectos religiosos dependem diretamente de uma base geográfica de sustentação. Recortes espaciais são alegados e afirmados por suas constituições simbólico-sagradas. Expressas espacialmente, as ações religiosas desenvolvem arranjos territoriais legítimos, sendo passíveis de compreensão perante uma leitura das significações direcionadas.

Acompanhando esse comentário inicial de direcionamentos, o trabalho que segue tem a intenção de contribuir com as pretensões científicas da geografia de entender as interfaces espaciais da prática religiosa, mais precisamente no que toca as novas significações que a religião enceta no espaço, entendido aqui como

ressignificação religiosa do espaço. Inicialmente, realizamos considerações teóricas a respeito do temário cultural de interesse geográfico "espaço, religião, simbolismo e sacralidade" e dispensamos compreensões sobre o que chamamos de *ressignificação*, aproximando a "imaginação geográfica" como discurso. Na sequência, apresentamos o fenômeno geográfico expresso pela fundação e constituição geossimbólica e cosmogônica do Santuário de Fátima da Serra da Grande, situado na cidade de São Benedito-CE. Na tentativa de apresentar um caso de *ressignificação* manifesto, analisamos as novas significações turístico-regionais que o Santuário tem proporcionado à Região da Ibiapaba, Norte do Estado do Ceará. Por fim, sugerimos algumas tendências investigativas sobre a relação entre espaço e sagrado.

ESPAÇO, RELIGIÃO, SIMBOLISMO E SACRALIDADE: UM
TEMÁRIO CULTURAL DE INTERESSE GEOGRÁFICO _____

Muito influenciadas pelas ideologias de Mircea Eliade, as investigações geográficas sobre a religião têm se pautado pela dualidade conceitual entre sagrado e profano, com ênfase na sacralidade direcionada ao espaço. No entanto, a compreensão de processos, encontros e misturas culturais num mundo cada vez mais heterogêneo nos faz entender que sagrado e profano podem ser analisados em conjunto diante de recortes espaciais específicos, afinal, "não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural" (Berker, 2003, p.14).

Nesse contexto, sabe-se que a religião, através dos anseios de determinados grupos humanos, imprime incisivas marcas culturais nos espaços que

a concebem (ROSENDAHL, 2008). A heterogeneidade cultural-religiosa dos lugares e das pessoas requer da geografia uma posição crítica na produção de considerações analíticas diante das formas simbólicas religiosas. Eis, portanto, um desafio lançado ao geógrafo: desvendar as formações e significações espaciais disseminadas em nome da religião.

A esse respeito, Rosendahl (1997, p.149), assinala:

O geógrafo quando estabelece como objeto central de sua análise a religião, encara-a sob a dimensão espacial. E para realizar sua pesquisa reconstrói teoricamente o papel do sagrado na recriação do espaço, reconhecendo o sagrado não como simples aspecto da paisagem, mas como elemento de produção do espaço.

Designadamente no que se remete ao interesse da geografia pelo estudo da religião, a assertiva nos parece bastante legítima. A religião, pelo menos na sua organização institucional, possui uma base territorial de existência, e só este fato já justifica a análise arrolada. Entretanto, algumas mentes por demais pragmáticas e racionalistas não conseguem estabelecer relação entre essas duas áreas.

Alastrando formas e simbolismos pelas realidades geográficas de lugares, paisagens e regiões, (re)dimensionando a estruturação de territórios, a religião deve ser compreendida como um fenômeno cultural de fortes implicações geográficas.

Os fenômenos religiosos, como factos culturais e sociais, apresentam consideráveis implicações

em termos espaciais, especialmente visíveis quando se trata de grandes sistemas religiosos, em geral profundamente gravados no espaço, desde logo porque propõem aos respectivos crentes uma explicação da ordem do universo (cosmogonia), muitas vezes presente também, em termos simbólicos no modo como modelam os seus espaços, nomeadamente no que se refere às suas formas arquitetônicas. À semelhança do que, mais genericamente, se pode afirmar para a cultura, a religião é uma forma de pensar o espaço e, a partir desta relação, é possível até, em certos casos, identificar regiões culturais cuja marca distintiva fundamental é dada pelo elemento religioso (Santos, 2006, p.110) [3].

Reconhecendo o espaço como foco central da análise geográfica, é possível negar a relação entre religião e geografia? Ao contrário, só é possível enxergar uma íntima relação. A religião tem grande relevância espacial e não pode ficar imêmore dos trabalhos geográficos. A geografia não pode negligenciar as atitudes e comportamentos gerados em virtude da religião, tendo em vista suas implicações nos padrões geográficos da atividade humana (Park apud Santos, 2006).

Nas últimas décadas, é crescente o número de estudos geográfico-religiosos, muitos dos quais partem da análise de templos e/ou santuários, ou seja, de espaços qualificadamente consagrados. Manifestando-se sob a forma de hierofanias (ELIADE, 2008), o sagrado qualifica o espaço. Trata-se de uma qualificação constante no imaginário humano uma vez que transmite sentido de vida do ponto de vista prospectivo. Por isso, o homem religioso, concebendo velhos e novos

rituais de afirmação, continua confiando e frequentando espaços sagrados. Acessados por meios simbólicos de uma dada religiosidade, esses espaços conferem forças que brotam do "sobrenatural" e ajudam a enfrentar o mundano.

O que leva as pessoas a aceitarem certas porções do espaço como sagradas? Quem de fato realiza o ritual de sacralização do espaço? Quais forças concorrem para a manifestação do sagrado em nível espacial? Como essa sacralidade pode ser adequada aos interesses políticos das forças hegemônicas? Estas são questões geográficas e devem deixar o geógrafo da religião inquieto no esforço de respondê-las (OLIVEIRA e SOUZA, 2010). Um árduo compromisso teórico se inscreve como imprescindível.

Comungando com o pensamento de Zeny Rosendahl (2008), acreditamos também que a geografia conseguirá crescer mais ainda nas reflexões em tela à medida que intensificar suas pesquisas empíricas. Pesquisas que, diante da complexidade dos fatos religiosos, precisam variar metodologias e misturar teorias (HISSA, 2002) de modo que as abordagens considerem as manifestações materiais e imateriais do sagrado. Na realização de uma pesquisa bem elaborada, os geógrafos que estudam a religião devem penetrar na vida religiosa, estudá-la do interior. Carecem perceber como o futuro e a ideia de "outro mundo" são vivenciados pelos fiéis (CLAVAL, 2008).

Dentre os métodos de pesquisa empregados no campo de atuação estudante dos fenômenos religiosos por um olhar geográfico, a indagação fenomenológica[4] tem grande relevância. Surgido um novo contexto para a Geografia Cultural[5], após seu processo de renovação, as representações

imaginárias do indivíduo religioso passaram a ter forte expressão nesses estudos. Assim, quando o estudo geográfico da religião aposta em uma análise fenomenológica compreende que "cada ser humano possui um mundo somente seu, em contraponto ao mundo único objetivo das ciências positivistas" (Nogueira, 2004, p.229) e que "a religião faz parte das idealizações, ou seja, das representações que os seres humanos fazem de seu mundo e de si mesmos" (Houtart, 1994, p. 25).

Segundo a concepção fenomenológica destacada, o lugar só ganha feições sagradas pela relação mitológica e simbólica criada na e pela imaginação do indivíduo crente. No entanto, sabe-se que a instituição de poder religioso que idealiza e planeja o espaço sagrado é em grande medida responsável pelas considerações imaginárias de sua demanda. Torna-se, portanto, indispensável um estudo arraigado das realidades culturais para se entender a lógica profunda das ideologias religiosas (CLAVAL, 1999), simbólicas por excelência.

A composição representativa contida nas formas simbólicas que se fazem matéria de alcance do geógrafo se justifica quando essas são constituídas de fixos e fluxos (CÔRREA, 2007). Trata-se de edificações espaciais que desempenham alguma função cultural onde estão estabelecidas, influenciando de algum modo as imaginações das pessoas, comprometendo suas ações e vivências em escala também temporal. Destarte, os múltiplos significados dos espaços simbólicos aguardam decodificação geográfica (COSGROVE, 2004).

É preciso que a geografia mergulhe na tentativa de compreender a relação existente entre "simbolismo-espaço-imaginação", visto que

As formas simbólicas espaciais estão dispersas pela superfície terrestre, sugerindo a força das representações que os homens constroem a respeito de diversas facetas da vida, envolvendo o passado, o presente e o futuro, as diferenças e a igualdade e o poder, a celebração e a contestação e a memorialização. (Corrêa, 2007, p.18).

Colaborando para a análise em voga, Bonnemaïson (2002) propõe o estudo das formas simbólicas espaciais através do termo conceitual *geossímbolo*. Em nosso entendimento, é a partir das expressões geográficas das formas simbólicas, na tentativa de facilitar parcial e didaticamente a compreensão do processo de como um símbolo pode ser analisado pela "geografia", que este geógrafo nos apresenta esta exequível contribuição. Sobre isso, o autor destaca:

Conduzido a um aprofundamento dos conceitos de cultura, etnia e território, a abordagem cultural nos leva a definir um espaço novo: o espaço dos geossímbolos. Um geossímbolo pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade. (Bonnemaïson, op. Cit., p.109).

Por tal assertiva, reconhecemos que, quando o espaço é visto por seus elementos e valor simbólico, existirá sempre um entendimento geossimbólico inculcado nesta compreensão e que o geossímbolo realiza-se ao marcar ou reforçar a identidade de pessoas e grupos culturais frente a um território

especificado. O santuário, por exemplo, diante de suas evidências e simbologias sagradas, é uma forma que se basta enquanto disposição geossimbólica – objeto ulterior de nossas análises.

Com efeito, ao entendermos que o campo cultural, numa complexidade crescente, possui simultâneas geografias como lócus de representação e vivência, dotamos as formas simbólicas de um *status* perceptivo peculiar. Dessa maneira, somos levados a apreender que as formas simbólicas tendem a ressignificar espaços específicos e conectá-los a projetos de sentido mais amplo. Vejamos, portanto, como pode ocorrer este processo.

A RESSIGNIFICAÇÃO PELO DISCURSO GEOGRÁFICO DA IMAGINAÇÃO _____

A imaginação proporciona ao homem a experimentação do mundo. Hissa (2002, p.116), quando chama a atenção para a importância do contato entre os campos do conhecimento, vai dizer que “a imaginação pode ser compreendida como a capacidade de representação de imagens que o espírito desenvolve”. Representação que não é unidisciplinar e, em geral, mostra-se por uma diversificada carga simbólica.

Correlacionada ao meio espacial, a imaginação é um grande cerne de análise dos chamados “geógrafos das representações”. De fato, a imaginação é um campo de onde brotam as significações humanas, pelas quais se atribuem valores aos objetos, seres, lugares etc. “Significado”, inclusive, é apontado como palavra de orientação aos estudos de Geografia Cultural, como indicam Corrêa e Rosendahl (2007).

Visto como parte da geografia do lugar, o homem é um criador de imagens, sua *psique* consiste de imagens, logo sua existência é imaginária (AVENS, 1993). Em termos metodológicos, é preciso flexibilidade, dinamismo, ao se usar da imaginação alheia nos estudos geográficos.

Alguns dos caminhos direcionados pelo filósofo Gaston Bachelard, ao longo de toda a sua obra, podem ser úteis aos estudos geográficos que partem da imaginação. Bachelard, quando discorre sobre imaginação, faz referência ao que chama de *imaginação criadora*, em que o próprio símbolo percebido parece possuir uma “autonomia imaginária”. Melhor explicando, por esta visão, os símbolos (*imagens-formas*) também tendem a deixar suas marcas no sujeito, contribuindo para a formação de seu (in)consciente, ocorrendo, na verdade, uma troca de estímulos.

Ao realizarem uma interpretação dos ensinamentos de Bachelard, Barbosa e Bulcão (2004) chegam à conclusão de que, para esse filósofo, somente o contato com o outro, ou com o objeto, não é capaz de dar conta da formação imaginária do indivíduo, só se tornando esta integral quando “o homem vive o instante de solidão que o impulsiona num voo ascensional e fecundo, fazendo-o vivenciar a imaginação criadora, assegurando, assim, o verdadeiro crescimento espiritual” (*op. Cit.*, p.71). Logo, entende-se que é através das suas reflexões que o homem põe em ordem suas ideias e “verdades”, tão relevantes na atribuição de significados aos objetos e ações.

Ainda face à imaginação, Avens (1993, p.36) acrescenta:

Quando se diz com frequência que a imaginação é criativa, isto deveria significar que ela

estabelece uma espécie peculiar de relação entre a matéria e o espírito – uma relação na qual nem a matéria nem o espírito são obliterados, mas sim unidos, fundidos em um novo todo que produz, eternamente, novos todos, novas configurações de imagens na arte, poesia, religião e ciência. Com o tempo devemos chegar à conclusão inescapável de que a imaginação deve estar atuando, também, na assim chamada natureza física.

Ao destacar que a relação entre matéria e espírito é uma fundição necessária para uma nova configuração de imagens, religiosas ou de outra natureza, Avens nos deixa pistas para o entendimento do que seria o ato da ressignificação, espacializando o fenômeno quando admite que a imaginação age sobre a natureza física.

Quanto ao fato de o homem significar valores distintos aos mesmos objetos e realidades, entendemos que isso acontece em função das diferentes experiências vivenciadas. Por sua vez, ao longo do tempo, esses objetos e realidades podem ganhar outros, novos, e expressivos conteúdos, para, portanto, ensejar ritmos diferenciados de usos, já que são complementados em suas composições. Reconhece-se esse processo como *ressignificação*.

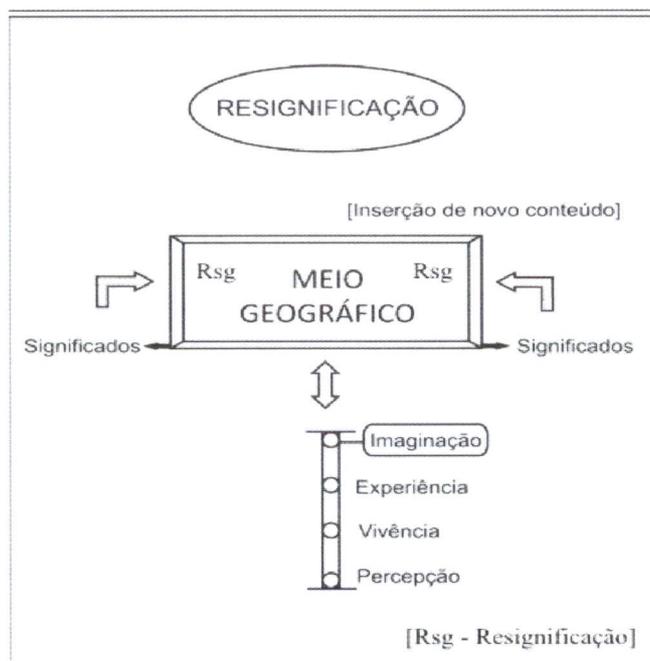
Os psicólogos norte-americanos Bandler e Grinder (1986), mesmo tratando de um estudo neurolinguístico, contribuem para as nossas compreensões ao afirmarem que:

O significado de todo acontecimento depende do “molde (frame) pelo qual o vemos. Quando mudamos de molde, mudamos o significado [...] A isso chama-se “ressignificar” (reframe): modificar o molde pelo qual uma pessoa percebe os acontecimentos, a fim de alterar o significado. Quando o significado se modifica, as respostas e comportamentos da pessoa também se modificam (op. Cit., p.9).

Enquanto ações humanas, a percepção, a vivência, a experiência e a imaginação formam um conjunto que vem a ditar o grau de significados que o homem lança ao seu espaço (TUAN, 1980 e 1983). Espaço geográfico que pode ser ressignificado através da inserção de um novo teor ou contexto, gerado fora ou dentro de suas limitações. Assim, a ressignificação passa a existir como propulsora de novos movimentos de uma dada realidade, acomodando, certamente, a existência de outros fenômenos e atividades.

Na tentativa de compor um esquema diagramado para o processo de ressignificação espacial, criamos a representação a seguir (Figura 1):

FIGURA 1: MODELO HIPOTÉTICO DO PROCESSO DE RESSIGNIFICAÇÃO ESPACIAL PELA IMAGINAÇÃO



Fonte: Elaboração própria.

Em suma, do ponto de vista geográfico, expresso perceptiva e imaginariamente, o processo de resignificação pode ser compreendido pela inserção e presença de novos elementos simbólicos no espaço, abrangendo formas dos mais variados grupos culturais.

SANTUÁRIO DE FÁTIMA DA SERRA GRANDE[6]:

EXPLICAÇÕES MITOLÓGICAS DE CONSTITUIÇÃO
GEOSSÍMBOLICA E COSMOGÔNICA _____

Significativo e atuante no lugar onde está instalado, o santuário tem que ser analisado para além de sua monumentalidade arquitetônica. Estudado em muito pelo poder de atração que exerce, embora reconhecido o seu papel de difusão simbólica, o santuário é uma importante impressão cultural da religião católica fixado na paisagem e, por isso, deve ser considerado objeto de estudo da geografia (ROSENDAHL, 1997).

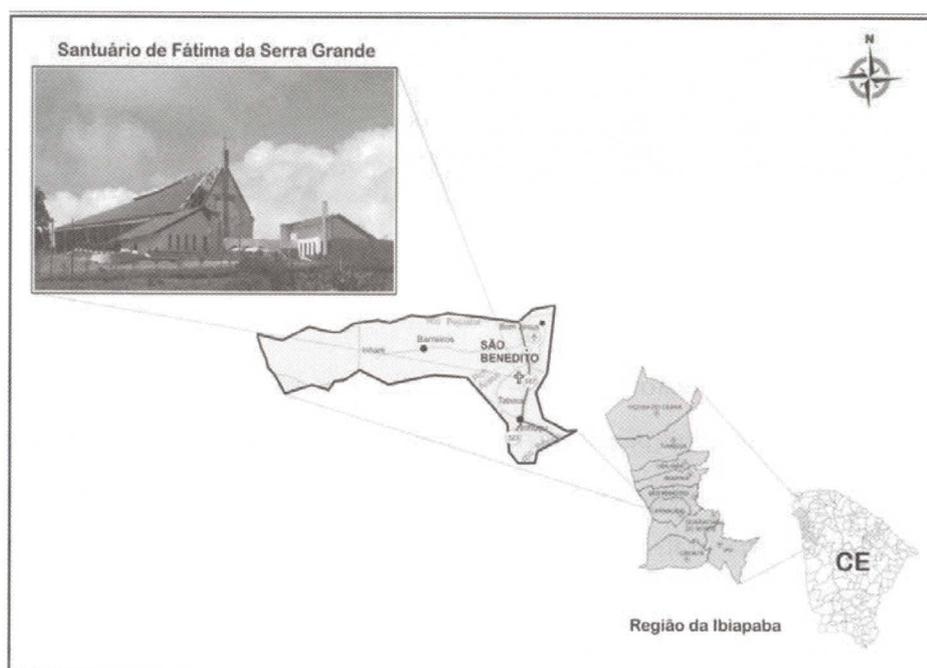
Todo santuário reconhecido pela Igreja Católica[7] reclama por um órgão maior que responda por sua organização e administração. Não raro, esse órgão pode ser também o responsável pela ideia de sua criação, cuja tentativa de entender a constituição mitológica e territorial desta obra requer que passemos pela relação hierárquica do poder eclesial. A análise do geógrafo nesse sentido se faz no princípio de desvendar os trâmites que levaram à fundação desse centro religioso, que por natureza gera fluxo e, na maioria dos casos, outros fixos.

Via de regra, os santuários instituídos pela Igreja Católica recaem sobre a normatização de uma diocese, órgão comandado por um bispo diocesano. Por este entender, "a autoridade espiritual do bispo tem, assim, uma componente claramente espacial" (Santos,

2006, p.330). A diocese representa um recorte regional no espaço que usa como maior desígnio de existência a alegação de eficazmente atender a demanda de sua população envolvente.

Por ora, analisaremos como pode ser constituído um espaço sagrado em domínio geográfico a partir do caso do Santuário de Fátima da Serra Grande, situado na cidade de São Benedito, Região da Ibiapaba, Norte do Estado do Ceará (Figura 2).

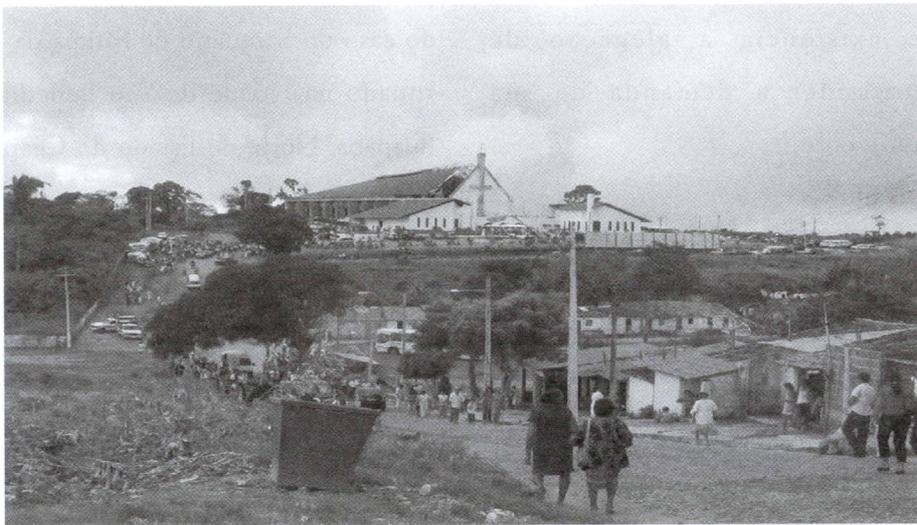
FIGURA 2: ÁREA REPRESENTATIVA DE ESTUDO



Ressalta-se que só conseguiremos entender a formação espacial e mitológica do Santuário de Fátima da Serra Grande (Figura 3) se o relacionarmos com as ações desenvolvidas pela Diocese de Tianguá, responsável eclesial por suas atividades, com quem mantém vinculações significativas, quando essa tem em vista uma política de avanço na evangelização de seu povo,

ao passo que marca e se afirma no território. A Diocese de Tianguá abrange o território de treze municípios e ocupa uma área de 9.670,7 Km², com uma população estimada em 500 mil habitantes. É composta de uma realidade físico-espacial que mescla áreas de litoral, sertão e serra. Esta última representada pela Região da Ibiapaba, muito referenciada pelo seu potencial turístico.

FIGURA 3: SANTUÁRIO DE FÁTIMA DA SERRA GRANDE



Fonte: Arquivo pessoal, mai/2009.

Para nos auxiliar na reconstrução histórico-espacial, optamos por entrevistar dois personagens ativos da realidade em estudo. A ideia foi buscar montar, por meio da história oral, um quadro explicativo para a conformação supracitada, se transformando na realidade que é hoje o Santuário. Indagamos Dom Francisco Javier Hernández Arnedo, Bispo da Diocese de Tianguá, e Pe. Antônio Martins Irineu, Vigário Geral da Diocese de Tianguá, Pároco da cidade de São Benedito, responsável maior pelo Santuário. Nesta somatória, cumpre registrar que algumas colocações estão baseadas no trabalho empírico que fizemos no tempo de três anos de pesquisas (2007 a 2009).

Com efeito, para a nossa ambição de explicar a constituição do espaço religioso em pauta, precisamos fazer superar a visão cartesiana de que o "mito" não pode e/ou não deve ser objeto de interesse científico. A figura mitológica de Maria, encravada nas mentes de uma significativa parcela da população, é que impulsiona a atração que

exercem os santuários marianos espalhados por todo o mundo. Só colocando em relevo esse mito é que encontraremos explicação para tanto.

Supostos acontecimentos miraculosos – Maria aparecendo aos três pastorzinhos na cidade de Fátima em Portugal; Padre Cícero, em Juazeiro do Norte - CE, tendo transformado uma hóstia em sangue quando desenvolvia sua função eclesial – servem-nos de exemplos que permitem o exercício da tentativa de compreender como um mito se torna cosmogônico e conseqüentemente projeta-se como agente geográfico de primeira linha na transformação fenomenal de um lugar. Entretanto, não é do feitio do geógrafo o papel de questionar a veracidade desses fatos.

Não identificando um caso tão extremado como os citados, aproximamos como alegação mitológica maior de justificação da Diocese de Tianguá para a implantação do Santuário de Fátima da Serra Grande a admiração e a devoção popular a Nossa Senhora na Região da Ibiapaba. Eis o maior mito

argumentativo para tamanha obra. É por essa imagem que se levantou e vem se sustentando o Santuário. Provavelmente, a consistência e a atratividade que apresenta não seriam tão grandes se fizesse alusão à outra figura santa, pois assim, dificilmente, a realidade vivida encontrar-se-ia tão adiantada.

Remontando a história com base nas informações que adquirimos em campo, identificamos que a ideia de construção do Santuário de Fátima da Serra Grande tem sua origem logo depois da chegada de Dom Frei Francisco Javier Hernández à Diocese de Tianguá, no ano de 1991, nomeado pelo Papa João Paulo II para ser o novo e segundo Bispo dessa Diocese, após o falecimento do seu antecessor. Ao chegar, logo no reconhecimento da área territorial de atuação da Diocese que estaria agora perante a sua supervisão religiosa, Dom Javier diz ter sentido a necessidade da construção de uma grande obra que viesse a fortalecer a identidade religiosa de seu povo.

Reconhecendo a falta de um grande núcleo evangelizador que cumprisse a função de receber romeiros e peregrinos em seu território, a Diocese de Tianguá, através das suas lideranças, resolveu investir intensamente na constituição e no afloramento do mito devocional à Nossa Senhora de Fátima na Região. Segundo Dom Javier, uma leitura representativa da formação do Santuário de Fátima da Serra Grande deve ter início com a ida de Padre Antônio Martins Irineu a cidade de São Benedito, em 1992, para desempenhar ali a função de Pároco, para qual acabara de ser nomeado.

Nessa empreitada, ao longo dos anos, Padre Antônio teria reconhecido nesse seu novo espaço

de atuação uma relativa devoção à Nossa Senhora de Fátima, adotando assim a instituição de missas nos dias 13 de cada mês, data referencial às aparições de Maria na cidade de Fátima em Portugal. Em nosso entender, a firmação dessas missas nesses preceitos só veio a corroborar para o acréscimo da referida devoção e mais um passo estava sendo dado para a consolidação do mito. A simbologia de Nossa Senhora de Fátima neste momento concorreria em muito para a escolha desta representação mariana para fazer alusão nominativa ao Santuário ainda planejado imaginariamente. A escolha por Maria também pode ser justificada enquanto estratégia para fugir das "concorrências santas" de Padre Cícero e São Francisco, marcantes em território cearense pelas cidades de Juazeiro do Norte e Canindé, já consagradas pelas visitas.

Segundo Padre Antônio, a visualização das possibilidades da construção do Santuário ser constituída só foi ascendendo na medida em que as pessoas foram avivando continuamente a prática de devoção a Fátima. Embora o processo tenha se dado por sequencia temporal contínua desde as primeiras cogitações de uma construção religiosa neste perfil, o Padre demarca 1998 como o ano de referência cabal aos primeiros passos na articulação local da Igreja com o povo. A partir desse momento se incitava mais intensamente nas mentes alheias o potencial que se encontrava adormecido. Estamos tratando do imaginário do homem religioso, que é então reconhecido como a base originária e mitológica do alavancar dessa realidade.

Numa estratégia de incentivo à devoção à Nossa Senhora de Fátima, a Igreja local promoveu, com

a ajuda de um português que morava na Ibiapaba, a vinda de uma imagem de Nossa Senhora da cidade de Fátima (Portugal), no ano de 2006. Essa imagem foi abençoada e conduzida até a cidade de São Benedito, sendo recebida com uma grande festa católica; fato que, segundo Santos (2008b), demonstra a difusão extraterritorial do Santuário de Fátima de Portugal, tornando o Santuário de Fátima da Serra Grande um *local de culto secundário*.

Assim, torna-se correto afirmar que o maior "milagre" que aconteceu e vem se dando no e pelo Santuário de Fátima da Serra Grande reside no fato da expressão canalizada da fé do povo ali vivente. Este é o mito na sua expressão existencial. É esta força que configura o espaço religioso em pauta. A ideia da Diocese de encravar na sua área de trabalho este Centro só se torna possível através de um trabalho evangelizador direcionado, ao passo que apresenta e provoca o potencial sagrado residente no âmago de cada ser. Diga-se de passagem, um trabalho imaginativo, cultural, e refundador do processo de *sacralização* do lugar.

Por sua vez, uma concepção fenomenológica afirmaria que não existem "formas em si", e sim, vivências e relações entre o símbolo e o sujeito da representação – aquele que assimila, dá significado e simboliza a forma pela sua imaginação. Contudo, é possível aceitar o juízo da existência de formas *mais relevantes* que outras, mais carregadas de sentimentos e significados, mais pedagógicas em seu devir coletivo por motivos sociais, ambientais ou incisivamente religiosos. Desse modo, classificamos o Santuário de Fátima da Serra Grande como um geossímbolo.

A aflição mundana de viver faz com que as pessoas criem seus espaços de redenção. Tentar

entender o poder atrativo do Santuário requer que busquemos perceber que forças seduzem as pessoas que para ali se direcionam. Nesse sentido, Mircea Eliade (2008) vai nos falar sobre a incessante procura do homem religioso por um "Centro do Mundo"[8]: uma espécie de arquétipo celeste que o indivíduo imagina reproduzir a fim de intermediar a sua comunicação com os deuses, ao mesmo tempo em que vem a sacralizar o mundo profano. É seguindo a conspiração da busca por este Centro que a cultura religiosa do ser admite a fundação e as posteriores visitas ao espaço sagrado.

A acomodação do Santuário de Fátima da Serra Grande acontece quando a Igreja toma posse de um terreno tido até tão como profano e realiza ali um ato de sacralização, tornando-o bendito (ano 2005). Acontecimento histórico que dava início às obras de construção e que contou com a presença de muitos religiosos. Desse modo, enxergamos que esse Santuário é uma aceitação, reflexo da imaginação criadora de seres religiosos, "um constructo intelectual, [...] uma resposta do sentimento e da imaginação às necessidades humanas fundamentais" (Tuan, 1983, p.112). Porém, não se deve acreditar que esse seja um trabalho puramente *humano* (ELIADE, 2008).

O Santuário está fixado em um lugar de destaque na paisagem. Antes da decisão final do local que receberia esta obra sagrada, cogitou-se a possibilidade de outros terrenos, o que não vingou. Dessa maneira, o Santuário está posto sobre um morro a mil metros acima do nível do mar, com uma vista panorâmica da paisagem circundante. Vale destacar que, em algumas culturas, as montanhas já equivalem a um Centro do Mundo, fazendo-o qualitativamente diferenciado.

Efetivamente, podemos afirmar que, antes mesmo da finalização de toda a obra, o Santuário de Fátima da Serra Grande já consegue, embora em maior parte de cunho regional, atrair uma significativa gama de visitantes-religiosos, efetivando-se precocemente como uma realidade ativa. Trata-se de pessoas que desenvolvem as suas experiências religiosas acreditando piamente na sacralidade desse espaço. Daí, somos levados a reconhecer que o cenário visual que se tem por conta da atratividade deste Santuário constitui uma paisagem "na qual a mensagem que nela se escreve em termos geossimbólicos reflete o peso do sonho, das crenças dos homens e de sua busca de significação" (Rosendahl, 2007, p. 215).

De fato, por existir uma frequência que objetiva alcançar desejos espirituais, materiais, de saúde, dentre outros, o Santuário torna-se um equipamento simbólico de forte apelo cosmogônico, que se mostra gerando novas significações ao seu espaço.

O SANTUÁRIO DE FÁTIMA DA SERRA GRANDE E A RESSIGNIFICAÇÃO RELIGIOSA DO ESPAÇO [TURÍSTICO-REGIONAL]

Sobre o processo de ressignificação religiosa desenvolvido pelo Santuário de Fátima da Serra Grande ao espaço e quadro turístico da Região da Ibiapaba, constituída de nove municípios serranos, baseamos nossas constatações nas percepções expressas por visitantes, moradores locais e líderes religiosos, realizando assim um diagnóstico interpretativo frente aos principais direcionamentos imaginativos apontados. Quanto aos dados e comprovações quantitativas da pesquisa, *ver trabalho completo [1]*.

Embalado pelos avanços técnicos e (re)descobertas culturais, o homem faz um uso cada vez mais plural do espaço geográfico, seja o de sua habitação, seja aquele que visita. Nesse sentido, a religião é um dos fenômenos que mais vem provocando a disseminação de objetos e movimentos responsáveis por novas formas de vivências no espaço geográfico, fazendo render o alavancar de outros fenômenos. Entendemos assim que os movimentos turísticos de um lugar ou região podem ser readequados pela ordem de movimentos religiosos. Em outras palavras, acreditamos que *o turismo pode ser ressignificado pela componente religiosa*, fato verificado em várias escalas e cidades.

Portanto, a Região da Ibiapaba ganha nova significação com a implantação do Santuário, gerando simbolismos que acabam por vingar nos seus potenciais turísticos.

Cumprido salientar que as regiões de serra do Estado do Ceará, embora reconhecidas pelas suas potencialidades, ainda padecem de um eficaz planejamento turístico, ao passo que o litoral é em muito valorizado. Na Ibiapaba, mesmo com os esforços internos, observa-se também certa desorganização turística. O desenvolvimento de seu projeto turístico não tem relegado os discursos individuais de cada município.

Proporcionando uma nova configuração ao quadro de atratividades da Região da Ibiapaba, encontra-se aberto a visitas o Santuário de Fátima da Serra Grande. Destarte, a ressignificação da qual falamos já vem ocorrendo desde quando o terreno que abriga hoje o Santuário recebeu a benção e passou a ser visitado, fato que foi aumentando em proporção com as construções e a realização de festas religiosas.

Mesmo com pouco tempo de atividades, o Santuário em tela, projetado para ser um Centro religioso de grande porte, já se configura como um dos principais pontos de visitas da Ibiapaba. Contudo, os promotores turísticos regionais ainda relutam em não enxergar esta realidade, ao contrário da Igreja Católica que bem visualiza este cenário. Numa atitude ousada, está nos planos da Igreja, nomeadamente se tratando da Diocese de Tianguá, fazer deste Santuário um complexo de acolhimento religioso com intensos índices de procura.

Sabe-se que os santuários marianos, em geral, forjam fluxos de interação inter-regional, vivenciando nos dias de hoje uma espécie de "boom" em seus movimentos de peregrinação. Tudo isso faz com que não duvidemos do crescimento que o Santuário de Fátima da Serra Grande almeja, respondendo a um processo que é de nível internacional, a começar pela instância primária do Santuário de Fátima de Portugal.

Não asseguramos que hoje o Santuário já desenvolve um trabalho de recepção para turistas religiosos. Se ocorrer casos assim, este movimento acontece de maneira muito pontual. Pouco se visualiza a presença destes turistas na paisagem estudada. Confirmamos, sim, um Santuário ainda assentado num pilar de frequência regional. Além disso, piauienses representam uma presença forte, geralmente quando estão de passagem para visitar o Santuário de São Francisco das Chagas de Canindé. A parada ocorre para a realização de preces junto à Mãe de Deus. Talvez fique mais adequado dizer que o excursionismo religioso acontece com maior precisão.

Por outro lado, podemos afirmar que o Santuário de Fátima da Serra Grande já é

reconhecidamente um equipamento de forte apelo turístico, com demarcadas perspectivas para o futuro, como nos aparece nas representações imaginárias inquiridas. Por estes termos, esclarecemos que o "espaço do futuro" ao qual nos referimos só é possível de ser alcançado pela imaginação criativa do homem, quando o mesmo realiza as suas reflexões tendo por base o "espaço concreto". Muitos dos agentes que indagamos fizeram comparação deste Santuário com outras realidades religioso-geográficas de seus conhecimentos, acreditando na possibilidade de um crescimento atrativo semelhante. Só este apontamento já nos deixa margens para falarmos sobre uma suposta *ressignificação religiosa do turismo regional*.

Instala-se junto com o Santuário um novo imaginário regional. A composição atrativa muda de molde com o acréscimo de mais um ponto significativo. O Santuário, dessa maneira, é mais um agregado(r) aos fluxos turísticos da Região, pois, como bem aponta Santos (2006, p. 639), "certo é que os santuários e os edifícios e lugares religiosos, em geral, contêm em si elementos de atratividade turística que não podem relegar-se para segundo plano, no contexto dos recursos turísticos, podendo falar-se, com propriedade, em recursos turísticos religiosos".

Sem perder suas características religiosas, afinal de contas é este sinal que transmite a mensagem de atração, o Santuário pode ser absorvido para um momento de repensar o turismo na Região da Ibiapaba, no sentido de atenuar as dificuldades e harmonizar os interesses. Compreendemos que, num jogo cíclico, tanto o Santuário pode contribuir para desenvolver o turismo na Ibiapaba,

como os demais pontos turísticos da Ibiapaba podem contribuir para uma maior atração do Santuário. Sob este ideário, o Santuário poderá logo mais ser inserido nos roteiros turísticos da Serra da Ibiapaba, contribuindo para a circulação regional dos visitantes.

Demonstrando um poder de fascínio surpreendente dado seu tempo de existência, a administração deste Santuário sabe que precisa manter um magnetismo que venha a reafirmá-lo continuamente como um *geossímbolo cosmogônico*, centro real e potencial de atração. Segundo os próprios religioso-visitantes, o simbolismo peculiar deste Santuário precisa fazer frente a outras realidades geográficas, sugerindo outras escalas de reconhecimento, aumentando assim o seu poder de pedagógico.

Para este efeito, algumas iniciativas devem ser tomadas no sentido de dotar o Santuário de uma infraestrutura adequada. Dentro destes termos, a cidade de São Benedito precisa "acordar" para a realidade que é o Santuário. À medida que o Santuário ascenda em suas pretensões, a cidade deverá sentir necessidade de uma requalificação urbana para bem suportar as demandas territoriais criadas. Nem no reconhecimento que realiza dos seus principais pontos turísticos, como está posto no seu site oficial, o poder público municipal faz menção ao Santuário, denotando a capacidade da Igreja de acelerar e efetivar alguns projetos sem depender de outros órgãos.

Baseando-nos na imponência deste Santuário, aliado ao seu grau de sofisticação, acreditamos que a promoção do turismo religioso, antes não cogitada na Região, pode configurar-se como mais uma modalidade turística possível nessa Serra. A

partir dessa perspectiva, não se pode pensar o turismo religioso separado de outras modalidades turísticas. A contento das investigações empíricas e teóricas que desenvolvemos, podemos dizer com propriedade que, como aconteceu em outros espaços que tiveram seus horizontes e meios atrativos acrescidos, a dinamização turística da Região da Ibiapaba tende a não ser mais a mesma.

Sem a pretensão de apresentar as representações dos inquiridos como absolutas verdades e atendendo a uma leitura fenomenológica, ressalta-se que as mesmas expressam as marcas e transformações imaginárias que o Santuário de Fátima da Serra Grande vem incidindo, ressignificando o espaço vivido da Região da Ibiapaba.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E TENDÊNCIAS INVESTIGATIVAS _____

No que tange ao estudo do Santuário de Fátima da Serra Grande, resumimos nossas considerações assim: respeitando os sinais das divindades, a fundação e a sustentação desse espaço sagrado de primeira linha só se tornam possíveis pela imaginação dos seres que o idealizaram e, principalmente, por aqueles que o frequentam. São pessoas que desenvolvem suas experiências religiosas acreditando na sacralidade desse espaço de devoção, denotando um itinerário geográfico-religioso eficaz, capaz de gerar novas significações ao quadro turístico regional.

Quanto ao estudo da religião pela geografia, acreditamos ser evidente o conteúdo geográfico que se traduz na relação entre o espaço e o sagrado, configurando-se, portanto, como um campo de estudos fértil e amplo. O geógrafo da religião, por sua vez, precisa reunir esforços em suas análises

teóricas e empíricas no sentido de crescer no conhecimento desta complexa faceta cultural, trabalhando, quando necessário, com imaginações alheias. Seguindo o pensamento de Eliade, ele deve entender que a manifestação do sagrado funda simbólica e ontologicamente o mundo para o homem religioso, sendo sempre necessário considerar essa orientação sempre durante suas pesquisas.

Com efeito, entendemos ser possível desdobrar a investigação sobre a relação entre espaço e sagrado em algumas tendências geográficas de problematização intradisciplinar. Propomos, desse modo, três destas tendências sem a pretensão de esgotar as interlocuções com os contextos territoriais, fortemente demarcados pelos campos econômico, ambiental e político.

A primeira tendência está na visualização do espaço sagrado fundado com a funcionalidade dos investimentos urbanos, expandindo o setor imobiliário, comercial e de serviços (com destaque para o lazer e o turismo). Por essa via, não há como ignorar que o "sagrado" qualifica a circulação de capitais além de amparar a cidade e a região e fomentar outras funções traduzindo-se em elemento de crescimento. Poderíamos, assim, chamar essa fundação de espaço *com valor* sagrado.

Por outro lado, uma segunda tendência atualiza fundamentalmente os intercâmbios entre a crítica religiosa ao materialismo urbano e a aclamação à vida rural, mais comunitária e mais harmônica com a natureza. Assim, toda sensibilidade e postura ecológica de nossa época – mesmo nas contradições dos impactos ambientais dos santuários – encontra forte receptividade no discurso e na prática religiosa mais conservadora.

Tratar-se-ia de compreender o espaço *com sustentabilidade* sagrada.

Em uma última tendência, há que se lembrar que o sagrado católico cristão nunca perdeu de vista sua motivação política universal. As escalas locais e regionais, na disposição política de expansão, forjam veículos de intercomunicação com outras realidades e, assim, procuram se firmar na constituição de um espaço fortemente ressaltado pelo acesso que diz possibilitar o "Reino de Deus". Neste sentido, um reinado sagrado que se basta não tem grande sentido. Daí outro privilégio mitológico exercido pela devoção a Santa Maria. Ao contrário dos outros santos, Nossa Senhora pode demonstrar-se política e simbolicamente como a Igreja impera (romaniza) o mundo. O espaço *como poder* sagrado.

NOTAS

1. Este trabalho é uma síntese da Dissertação de Mestrado intitulada *A Ressignificação Religiosa do Turismo Regional: um Estudo Geográfico Cultural do Santuário de Fátima da Serra Grande*, orientada pelo Professor Christian Dennys Monteiro de Oliveira, defendida em 2009 na UFC (Universidade Federal do Ceará). Ver: <http://www.posgeografia.ufc.br/images/stories/arquivos/dissertarilsonxavier.pdf>
2. Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Ceará. Professor Substituto do Curso de Geografia da UFT (Campus de Porto Nacional - TO). E-mail: arilsonxavier@yahoo.com.br
3. Nesta obra, a autora portuguesa, especificamente no capítulo três "A Abordagem Geográfica do Fenômeno Religioso: A Geografia da Religião" produz um apanhado teórico consistente que vem validar cientificamente a religião enquanto fenômeno de interesse da geografia. Não por acaso, fazemos por diversas vezes referência a esta produção.
4. O filósofo Gaston Bachelard, quando fala de "Fenomenologia do Redondo" em seu livro "A Poética do Espaço", nos deixa a seguinte reflexão: "[...] as imagens da *redondeza plena* ajudam a nos congregarmos em nós mesmos, a darmos a nós mesmos uma primeira constituição, a afirmar o nosso ser intimamente, pelo interior" (Bachelard, 1988, p. 237). Em título de curiosidade e complemento: Claval (1999) lembra que Yi-Fu Tuan, no que se trata de fenomenologia, preferia usar o termo *abordagem humanista*, acreditando que as preocupações humanísticas, em suas abrangências, dão conta de encerrar a questão de possibilitar "voz ao ser". Em *Topofilia* (1980), Tuan traz um apanhado de casos que demonstram como diversas

culturas exprimem significados múltiplos aos mais variados atributos simbólicos do espaço.

5. Para se aprofundar nos estudos de Geografia Cultural, em nível de Brasil, um dos caminhos pode ser acessar os textos desenvolvidos e tratados pelo NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura), coordenado pela Professora Dr^a. Zeny Rosendahl, que funciona na UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro). O Núcleo organiza a coleção de livros *Geografia Cultural* e o periódico *Espaço e Cultura*. Ver: www.nepec.com.br
6. Ver: <http://www.santuariodefátima.org.br/>
7. A saber, o movimento católico, segundo seu direito canônico, adota a terminologia *Santuário* para qualificar as igrejas e templos que concorrem para a atração expressiva de fiéis e assim conseguem justificar uma representação vistosa, consistindo em validações do bispo diocesano de sua área envolvente (SANTOS, 2008a). Vale destacar ainda que o santuário tanto pode ser um espaço religioso que com o passar do tempo veio a ganhar esta denominação, como também já surgir enquanto tal.
8. No catolicismo a ideia de "Centro do Mundo" tem raízes judaicas, em efetiva menção à Arca da Aliança, que representava um veículo de comunicação entre Deus e o povo escolhido. Representava o próprio Deus na terra. O que a Bíblia chama de tabernáculo diz respeito ao local de habitação da Arca - templo de encontro e reverências. Nasce daí o ato da criação de novos e outros templos na terra, de novos santuários. Dessa maneira, para Igreja Católica o santuário é sinal da presença divina, local onde se renova o pacto com Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVENS, Roberts. *Imaginação é realidade*. Petrópolis: Vozes, 1994. Col. Psicologia analítica.

BANDLER, Richard; GRINDER John. *Ressignificando: Programação neurolinguística e a transformação do significado*. Tradução de Maria Sílvia Moura Netto. São Paulo: Summus, 1986.

BARBOSA, Elyana; BULCÃO, Marly. *Bachelard: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2003.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Org). *Geografia cultural: um século* (3) – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

_____. Uma, ou Algumas, Abordagem(ns) Cultural(is) na Geografia Humana? In: SERPA, Angelo (Org). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações*. Salvador: EDUFBA, 2008.

CORRÊA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço – algumas considerações. *Aurora Geography Journal*, v.1, p.11-19, 2007.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny. Geografia cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In: _____; _____. (Orgs). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

ELIADE, Mírcea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia da modernidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

HOUTART, François. *Sociologia da religião*. São Paulo: Ática, 1994.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. Uma interpretação fenomenológica da geografia. In: GALENO, Alex; SILVA, Aldo Aloísio Dantas da (Org). *Geografia ciência dos complexus: ensaios transdisciplinares*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de; SOUZA, José Arilson Xavier de. A "geograficidade" das formas simbólicas: o Santuário de Fátima da Serra Grande em análise. *Confins* [Online], 9 | 2010, posto online em 20 juillet 2010. URL: <http://confins.revues.org/index6509.html>

ROSENDHAL, Zeny. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa (Org). *Explorações geográficas: percursos no fim do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Org). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Orgs.). *Espaço e cultura: pluralidade cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

SANTOS, Maria da Graça M. Poças. *Espiritualidade, Turismo e Território: Estudo Geográfico de Fátima*. Estoril: Principia, 2006.

_____. Os santuários como lugares de construção do sagrado e de memória hierofânica: esboço de uma tipologia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Org). *Espaço e cultura: pluralidade cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008a.

Espaço e cultura. – Edição comemorativa. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2008b.

_____. A difusão espacial de um santuário: apontamentos para o estudo da dimensão extraterritorial de Fátima.

TUAN, Yi-fu. *Topofilia*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1980.

_____. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

ABSTRACT

RELIGION, CULTURAL THEME OF INTEREST GEOGRAPHIC HAS THE POWER OF SPACE REFRAME, INJECT NEW CONTENT, MEANING, ALLOWING NEW USES. THIS PAPER ANALYZES THE PROCESS OF REFRAMING RELIGIOUS OF SPCE-TOURIST REGIONAL OF REGIONAL OF REGION OF IBIAPABA (NORTHEN PORTION OF THE STATE OF CEARÁ), MOVEMENT EXPRESS BY FOUNDATION AND CONSTITUTION GEOSIMBOLIC AND COSMOGONIC OF FATIMA SANCTUARY OF SERRA GRANDE, LOCATED IN THE CITY SÃO BENEDITO. FINALLY WE SUGEST SOME INVESTIGATIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SPACE AND SACRED.

KEYWORDS: RELIGION - SPACE - MEANING - CULTURE - SANCTUARY.