



O TEMA DA RELIGIÃO NOS ESTUDOS GEOGRÁFICOS¹

■ PAUL CLAVAL - UNIVERSITÉ DE PARIS IV

POR LONGO TEMPO, OS GEÓGRAFOS PROCURARAM ATRIBUIR EM SEUS ESTUDOS UM LUGAR SATISFATÓRIO AOS FATOS RELIGIOSOS. ELES ERAM SENSÍVEIS À COLORAÇÃO QUE A MORAL CONFERE AOS ESTILOS DE VIDA, AOS SÍMBOLOS QUE A FÉ INSCREVE NA PAISAGEM E AOS RITMOS QUE A RELIGIÃO OUTORGA À EXISTÊNCIA, MAS NÃO SABIAM COMO LEVAR EM CONSIDERAÇÃO AS CONVICÇÕES ÍNTIMAS, POIS ELAS NÃO EXISTEM SENÃO NO ESPÍRITO DOS POVOS. A DISCIPLINA ERA CONCEBIDA CONFORME O MODELO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS, E AQUELES QUE A PRATICAVAM DESEJAVAM SER HOMENS POSITIVOS. A DIMENSÃO RELIGIOSA ERA ABORDADA APENAS DE PASSAGEM, NAS ANÁLISES REGIONAIS.

Paralelamente, a sociologia e a etnologia religiosas se desenvolviam; fundamentada nas disciplinas sociais e nas humanidades, nascia uma ciência das religiões. Os geógrafos ignoraram esses campos de reflexão, valendo-se deles apenas limitadamente: eles se aproveitavam dos fatos, mas sem tirar partido das investigações que haviam sido desenvolvidas.

Gostaríamos de enfocar aqui as etapas de desenvolvimento da geografia da religião e mostrar como ela se enriqueceu desde que as abordagens humanistas alargaram a perspectiva dos geógrafos e fizeram com que esquecessem os preconceitos positivistas.

I- OS FATOS RELIGIOSOS NA GEOGRAFIA CLÁSSICA _____

A – A COR LOCAL

Em muitos trabalhos regionais são assinalados os setores onde a população é católica e aqueles onde a população é protestante. Assim, é enfatiza-

da a tonalidade desses conjuntos, mas sem que se tire partido disso para explicar os fatos observados: os trabalhos se contentam em estabelecer a diferença entre as aldeias dominadas por campanários e aquelas onde mal se percebe o cimo do templo. No domingo, observam-se a animação que precede ou se segue à missa e a atmosfera reservada após o serviço.

Essas observações referem-se à cor local; elas enfatizam aspectos pitorescos da realidade, mas não influem na interpretação das repartições, localizações e agrupamentos. O geógrafo é um homem muito positivo para procurar, nessa direção, as causas das distribuições que lhe interessam.

B – AS MARCAS RELIGIOSAS NA PAISAGEM

Os geógrafos estão, nesse momento, centrados nos "fatos essenciais" (Brunhes, 1910), aqueles que estão diretamente assinalados na paisagem. Neste perspectiva, a religião lhes interessa, porque organiza a casa em torno de um altar doméstico, influi na implantação

do habitat e se distingue pelos lugares de culto – capelas, oratórios, igrejas – e pela repetição do mesmo símbolo – a cruz, no mundo cristão – nos limites dos campos ou ao longo das estradas.

Além-mar, os geógrafos evocam os minaretes e o grito dos *muezzin* que chama os fiéis para a reza. No Japão, as descrições assinalam a dupla semente dos templos budistas e dos santuários xintoístas. No mundo budista do sudeste asiático, são os *stupas* que atraem a atenção.

O observador que trabalha em sua própria área cultural, freqüentemente fica insensível às marcas (que, no entanto, são numerosas) que a religião cotidiana imprime na paisagem: elas muitas vezes são relativamente discretas e lhe são muito familiares. As peregrinações atraem mais sua atenção: elas são assinaladas por igrejas, templos e construções religiosas importantes. Quando são freqüentadas durante todo o ano, ou por longos períodos, as peregrinações provocam o surgimento de aldeias. O geógrafo, de bom grado, lhes consagra exposições detalhadas. Ele observa o emaranhado das estradas que conduzem a elas e aos pontos de parada necessários para a hospedagem das multidões de peregrinos que elas atraem. Quando Pierre Deffontaines começa a redigir uma obra sobre Geografia e religiões (*Geographie et religions*, 1948), esta ainda é a ótica que ele adota em uma parte do trabalho.

C – TRAMA RELIGIOSA DOS TRABALHOS E DOS DIAS E ANÁLISE DOS GÊNEROS DE VIDA

Ao descreverem os trabalhos dos homens, seus ritmos e os instrumentos que empregam, os geógrafos põem em evidência a maneira pela qual os grupos humanos se inserem no ambiente, o exploram e dele retiram aquilo que é indispensável para a sua

alimentação e para a satisfação de suas outras necessidades. A religião condiciona esses aspectos da vida, indicando quais as forças que determinam o sucesso das culturas e dão uma dimensão ritual aos gestos técnicos.

No mundo agrícola, o calendário dos trabalhos se combina com o das prescrições, das cerimônias e das festas religiosas. Não se pode evocar a vida de pastores ou de camponeses sem enfatizar que suas práticas se inscrevem sobre um pano de fundo de crenças, de preconceitos ou de superstições.

Os geógrafos sabem disso, mas continuam prudentes; eles indicam, no volteio de uma frase, a festa ou o ritual ligados a tal ou tal aspecto, mas sem analisar seu conteúdo. Eles dedicam mais atenção às crenças religiosas apenas quando as preocupações agrícolas nelas contidas são fáceis de decifrar. Na Alemanha, no início do século, Hahn descobria, por trás do culto de Demeter e de Baubo (1896), um ritual de fecundidade dos cerealistas gregos.

O geógrafo aprende a distinguir os aspectos da vida religiosa: ele registra o gesto do sacerdote ou do príncipe que abre o primeiro sulco por ocasião dos trabalhos, ganhando assim, em nome da coletividade, o favor das potências do inferno ou dos céus. As colheitas só começam depois das primeiras produções terem sido ofertadas às divindades que velam pelo crescimento das plantas: sem isso, ultrajadas, elas poderiam vingar-se de maneira terrível. Os sacerdotes dispõem assim de um controle real sobre o calendário das colheitas.

D – GÊNEROS DE VIDA, REGIMES ALIMENTARES E PRESCRIÇÕES RELIGIOSAS

A análise dos gêneros de vida também abrange os regimes alimentares: as relações dos homens com

seu meio ambiente não podem ser compreendidas se ignorarmos aquilo que eles comem. Dava-se prioridade às féculas e às proteínas de origem vegetal? Com a mesma terra onde a carne, a manteiga, o leite, o queijo e os ovos constituem a parte essencial das rações, poder-se-ia alimentar um número quatro ou cinco vezes maior de pessoas.

A religião marca profundamente os regimes alimentares: ela impõe o consumo ritual de determinados produtos: o pão e o vinho para o cristianismo, ou o amaranto, na antropofagia ritual dos índios antes de Cristóvão Colombo. No mundo indígena, o arroz simboliza o ciclo da vida, da morte e das reencarnações, o que lhe garante um lugar de destaque nos cultos.

Os efeitos das prescrições alimentares são tais que atraíram desde sempre a atenção do geógrafo. Quando o consumo de um produto é obrigatório, faz-se todo o possível para trazê-lo à tona e a história da vinicultura comprova isso: na Idade Média, ela foi desenvolvida no Norte além de limites razoáveis (Dion, 1959). Embora isso parecesse totalmente impossível, as relações comerciais foram organizadas com as regiões melhor dotadas; assim, o comércio dos vinhos anima precocemente os mares do norte da Europa. Os portos da costa Atlântica francesa, de Bayonne a Nantes e, na Alemanha, Colônia e o vale do Reno devem ao vinho sua prosperidade.

Os interditos e os tabus têm efeitos geográficos também marcantes: o Mediterrâneo muçulmano ignora a criação de porcos, que, no entanto, prosperava muito nesses ambientes, como se verifica dos Balcãs à Espanha. A vinha é ali cultivada apenas para a produção de passas. Quando existe uma produção de vinho, é porque ela é exportada para ter-

ras cristãs: Chiraz, no Irã meridional, durante muito tempo abasteceu os colonos ingleses da Índia (de Planhol, 1990).

A obrigação dos católicos de fazerem abstinência às sextas-feiras e na quaresma teve consequências geográficas que foram assinaladas desde há muito tempo. Ela estimulou a piscicultura por todo o Ocidente cristão: os Cistercienses, que de bom grado instalaram conventos em locais baixos e úmidos, daí tiravam rendas importantes. Graças a isso, a pesca marinha tornou-se uma atividade indispensável para as comunidades continentais: o equipamento para a pesca do bacalhau, fácil de ser conservado seco ou salgado, foi desenvolvido nas costas da Noruega e, depois, no início do século XVI, em locais da Terra Nova, para alimentar as populações católicas da França e do mundo mediterrâneo.

E – A VALORIZAÇÃO E DESVALORIZAÇÃO RELIGIOSA DOS GÊNEROS DE VIDA

À medida que o estudo dos gêneros de vida se desenvolveu, esta noção tornou-se mais complexa e mais rica. A idéia de descrever os trabalhos e os dias de um grupo corresponde, inicialmente, ao desejo de fornecer uma descrição acurada da maneira como isso se articula com o meio ambiente. Mas depressa se descobriu que as diversas facetas da existência coletiva estão ligadas: não se pode dissociar o trabalho da vida familiar, dos hábitos de consumo ou das crenças religiosas. A curiosidade dos geógrafos ampliou-se rapidamente nesses domínios.

Os homens produzem julgamentos sobre os seus modos de existência. O gênero de vida, com a sua combinação complexa de períodos de urgência e momentos de lazer, suas obrigações e suas respon-

sabilidades, seus ritmos, seus momentos difíceis e suas recompensas, não é vivido apenas como uma estratégia para sobreviver. Ele tem sua grandeza e suas serventias. Em uma sociedade, determinados modos de trabalhar e de ganhar a vida parecem mais gratificantes, mais honrados e mais respeitáveis que outros. As ideologias que os grupos professam determinam sua classificação, sua hierarquização.

As sociedades primitivas são pouco diferenciadas, por isso os modos de ser da maioria de seus membros são similares. Mas a complexidade não tarda a chegar: pode-se explorar um ambiente praticando suas culturas ou conduzindo seus rebanhos. O comércio faz com que apareçam mercadores, que vão de feira em feira, ou que povoam as cidades e organizam relações à longa distância: está-se ainda muito baixo na escala de desenvolvimento, quando a agricultura, a vida pastoril, o nomadismo comercial e o comércio urbano fazem então sua aparição.

Nas margens meridionais e orientais do Mediterrâneo os pastores substituíram, depois de milênios, os agricultores sedentários. Desde o momento em que contaram, para seus deslocamentos, com animais rápidos o bastante para lhes garantir um poderio militar, eles muitas vezes dominaram os grupos de camponeses. As cidades, protegidas por suas muralhas e por suas guarnições, eram menos vulneráveis aos bandos de nômades. Elas geralmente estavam separadas entre si, suas relações distantes dependendo das caravanas.

O Islã fortaleceu uma hierarquização de gêneros de vida que devia parecer normal na Arábia do século VII: ali os nômades ocupavam o cimo da hierarquia, e desprezavam os sedentários dos oásis ou das margens do deserto. Eles mantinham estreitas

relações com as cidades que lucravam com o desenvolvimento do comércio entre a Índia e o Mediterrâneo. Maomé fazia parte do ambiente urbano dos mercadores: para cumprir as obrigações rituais que Alá impõe aos homens, mais vale viver em uma cidade onde se pode rezar nas horas prescritas e, pelo menos às sextas-feiras, fazê-lo em comum.

O nômade está imediatamente acima na escala de valores. Ele tem liberdade e ignora os longos esforços humilhantes dos camponeses. Ele também tem tempo para orar, mas faltam-lhe as facilidades de culto gozadas pelos cidadãos. Xavier de Planhol explorou esses temas sistematicamente, como demonstram seus ensaios sobre o mundo islâmico (*Le monde islamique*, 1957) e sobre os fundamentos geográficos da história do Islã (*Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, 1968).

Em outros lugares, os geógrafos talvez tenham demonstrado menor curiosidade nesta área, mas a encontramos em certas interpretações da história chinesa. Aí a oposição nômades/sedentários é tão violenta que leva a uma solução extrema: a construção da Grande Muralha. No cenário nacional, os chineses (March, 1974) valorizam sobretudo a agricultura, e o confucionismo exalta as virtudes da administração. O comércio é menos considerado.

Na Índia, toda a vida religiosa repousa na hierarquia dos *status*, que decorre da oposição entre os gêneros de vida dos sacerdotes, dos militares e dos camponeses e outros trabalhadores manuais. O sacerdote é supervalorizado; aqueles que detêm a força militar gozam de tão pouco prestígio que seu poder não pode jamais receber a consagração de uma legitimidade moral incontestável (Dumont, 1966).

O impacto das teses de Max Weber (1901) foi tão importante em todas as ciências sociais que os geógrafos não puderam deixar de retomá-las. As monografias regionais, onde eles sobressaem, mostram, aliás, que os primeiros lugares da revolução industrial coincidem naturalmente com os cenários calvinistas. Na Inglaterra do século XVIII, o Norte e o Oeste, onde germina a maioria das inovações, constituem as zonas onde a Igreja Anglicana é a mais fraca: ela encontra ali a dura concorrência de dissidentes de todos os tipos; é ali também que os católicos constituem maioria. São os mais numerosos.

Na Europa continental, a tese de Weber muitas vezes se aplica de forma perfeita. Teria havido uma revolução industrial precoce na Alsácia ou em Franche-Comté sem os grupos dinâmicos de protestantes de Mulhouse e de Montbéliard? Neste último caso, a massa da população é luterana: são os anabatistas que modernizam a agricultura, e calvinistas, como os Peugeot e os Japy, que introduzem as sucessivas ondas de inovações técnicas vindas da Suíça.

Os geógrafos participaram menos diretamente que outros das discussões suscitadas pelas teses de Weber durante três quartos de século, mas eles estavam bem situados para avaliar sua validade e seus limites. O tema da religião como fator modelador de atitudes com relação à modernidade é frequente entre aqueles que se interessam pelo desenvolvimento. Por outro lado, ele ocupa um lugar apenas modesto nas obras dedicadas à geografia da religião: ele é apenas mencionado por Pierre Deffontaines (1948) ou por David Sopher (1967).

As religiões são muito diversas. Em muitos casos elas introduzem no cenário um pessoal especializado. O papel freqüentemente desempenhado pelas Igrejas na vida social e econômica é tal que não podemos ignorá-las. Uma parte das colheitas ou das rendas é retirada em seu benefício – é o dízimo dos cristãos. A essas entradas regulares se juntam as doações: elas são freqüentes porque, em seu leito de morte, os pecadores procuram se redimir de uma vida dissoluta, ou porque a insegurança faz com que a proteção de uma instituição poderosa e respeitada seja preferível à independência.

Desde a Antigüidade egípcia se conhece a força com que as Igrejas influenciavam a vida econômica e social de determinados países. A estrutura burocrática de que elas se revestiram desde muito cedo lhes permitiu desenvolver e conduzir ações estratégicas – campanhas missionárias ou a valorização de terras até então negligenciadas. Em suas monografias regionais, ocasionalmente os geógrafos são levados a descrever estes aspectos da vida religiosa.

Quem diz burocracia diz hierarquia: se o catolicismo não houvesse se alojado nas estruturas administrativas do Baixo Império e não tivesse feito das dioceses as bases de sua estrutura, a maioria das cidades antigas não teria sobrevivido às tormentas da Alta Idade Média. O vocabulário que reserva o termo de *Cité* (Cidade) aos núcleos urbanos que são sede episcopal testemunha isso.

A vida monástica também fascinou os geógrafos por todos os lugares onde ela se desenvolveu, tanto no Ocidente cristão como também no mundo budista: o papel econômico dos monges é muitas vezes tão importante quanto o dos padres seculares, e

sua influência na vida econômica é mais direta: veja-se o impacto da ordem cisterciense sobre a agricultura medieval!

Esses temas são mais freqüentemente abordados em monografias do que em grandes sínteses. Deffontaines (1948) parece um pouco incomodado em abordar essas questões, que ele classifica entre os gêneros de vida, ainda que consagre uma outra parte dessa obra ao efeito da religião sobre a circulação, sem mencionar o papel das hierarquias e das ordens: tendemos mais a relacionar o estudo das redes ao das organizações que constituem o seu equivalente social. Percebemos que Sopher (1967) sente-se mais à vontade.

H – OS LIMITES DAS ABORDAGENS CLÁSSICAS DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Os trabalhos que abordam a dimensão geográfica dos fatos religiosos com base na geografia clássica são muitas vezes apaixonantes: eles buscam indicar as marcas do religioso na paisagem; eles assinalam como os calendários religiosos se adaptam aos gêneros de vida, muitas vezes inspirando-se neles, mas também paralisando-os; através dos interditos alimentares, das proibições e da sacralização de determinados gêneros alimentares, é o conjunto das cadeias tróficas em que se inscreve a atividade humana que recebe assim um enfoque original. A religião influi também na hierarquia dos gêneros de vida e bloqueia algumas evoluções. Através das atitudes em relação ao trabalho, à riqueza e à acumulação, é toda a dinâmica do desenvolvimento que depende da fé partilhada pelos grupos.

Os resultados são, portanto, consideráveis, mas as obras que abordam a geografia da religião curiosamente não satisfazem os seus leitores. Os dados

apresentados são ricos, as interpretações são fecundas, muitas das indicações são apaixonantes. No entanto, falta alguma coisa: tem-se a impressão de que os geógrafos giram em torno do tema, que eles o abordam a partir de uma série de facetas úteis que, entretanto, por não irem ao âmago da questão, mostram-se díspares sem visão global, sem um fundamento teórico. Na verdade, esta impressão é normal: os geógrafos efetivamente hesitaram em penetrar em um assunto onde as realidades concretas rapidamente desaparecem, em benefício das representações.

Alguns geógrafos suplantaram mais cedo que outros esse tipo de apreensão, interessando-se mais pelo conjunto da cultura do que pela religião.

II- DE SIEGFRIED A GOUROU:

ABORDAGENS ORIGINAIS

A – SIEGFRIED E A APREENSÃO DAS REALIDADES NACIONAIS

A obra de André Siegfried inscreve-se à margem das correntes que dominavam nossa disciplina no início do século. Mais do que na Universidade, foi percorrendo o mundo que ele se formou (Fabre, 1989): cedo seu pai o enviou à Inglaterra, para que ele dominasse uma língua indispensável para o negócio do algodão, no qual se baseava a fortuna da família; depois fez com que viajasse pelo mundo durante dois anos, antes de entrar para a vida ativa. Assim, Siegfried visitou a Inglaterra, os Estados Unidos, a Austrália, a Nova Zelândia e a Índia.

Seu primeiro estudo é dedicado à Nova Zelândia. Ele aborda a democracia na Nova Zelândia (*La démocratie en Nouvelle-Zélande*, 1904), como Tocqueville tratava da democracia na América (*De la démocratie en Amérique*, 1835-1840). Como seu predecessor, Siegfried abre seu livro com uma análise do povoamento

mento e da posição do país, a fim de esclarecer sua vida política (o que será a grande preocupação de sua vida): estes dois fatores influem de maneira determinante sobre as atitudes, as convicções e as ambições da população; sua origem explica as tradições recebidas que ela tende a defender; sua situação em relação ao cenário mundial cria problemas específicos em função dos vizinhos, da sua maior ou menor proximidade com potências inimigas e do seu afastamento do palco da história mundial.

Siegfried inscreve-se assim em uma corrente onde se encontram especialistas da vida política, historiadores, escritores, e que pode ser acompanhada de Montesquieu a Anatole Leroy-Beaulieu, passando por Madame de Stael, Guizot, Tocqueville e Taine (Raeff, 1990). Todos estes autores procuram enfatizar realidades nacionais. Fascina-os a unidade profunda de atitudes, de crenças e de formas de organização social e política no centro de um vasto espaço. Todos eles se prendem às tradições, às heranças, ao peso das estruturas sociais e às mentalidades. Alguns – especialmente Tocqueville – acrescentam a isso a análise da situação internacional. Siegfried assume todos esses aspectos da investigação.

A especificidade da Nova Zelândia reside na origem social dos colonos que o sistema Wakefield fez chegar ao país: a maioria vinha das classes médias e da Inglaterra rural, o que contrasta com a vizinha Austrália, onde os condenados foram sempre acompanhados por uma onda de pessoas pobres de Londres. Assim, a Nova Zelândia ficou mais britânica do que a pátria-mãe, mais anglicana ou mais presbiteriana, segundo as regiões. Isto explica a forte propensão dos neozelandeses a moralizar tudo.

Instalados longe de tudo, eles escapam, na virada do século XIX - XX, às ameaças internacionais:

as potências asiáticas não haviam ainda emergido, os Estados Unidos são amigáveis, a Alemanha não tem influência no Pacífico. Por conseguinte, os neozelandeses têm ao seu dispor tempo para conduzir tranqüilamente experiências sociais: graças a elas, poderão chamar a atenção do mundo inteiro para o recanto perdido onde estão instalados; mostrarão assim que não estão exilados fora da história.

Ideologias e convicções partilhadas têm, assim, lugar central na investigação de Siegfried. O estudo de grandes democracias, que constitui sua área preferida, fornece-lhe, na verdade, a oportunidade de nos apresentar os problemas do mundo protestante de tradição calvinista (Claval, 1989): os países anglo-saxões e a Suíça – eis as nações que detêm sua atenção. Esses países claramente não seriam o que são sem a fé que anima suas elites e sem as formas que ela toma de acordo com o momento.

No intervalo entre as duas guerras, Siegfried preocupa-se muito, por exemplo, com a ascensão de um certo integrismo protestante nos Estados Unidos; ele acredita que isto seria capaz de fazer com que o país renunciasse àquilo que até então havia sido sua característica distintiva: o significado das grandes empresas, a sociedade aberta, a convicção de que todas as experiências devem ser tentadas.

Sem que se possa falar de geografia da religião, no sentido estrito, as correntes filosóficas ou sociais ligadas à fé têm lugar assegurado nas explicações globais a que chega Siegfried. Diferentemente do que se observa em muitos geógrafos contemporâneos, as convicções partilhadas não são apreendidas do exterior, através de suas manifestações materiais. Para Siegfried, o estudo geográfico de um país não pode ignorar as orientações ideológicas, as convicções e as men-

talidades de seus habitantes, nem tampouco a imagem que eles fazem de seu lugar no mundo e de sua missão regional ou universal.

Siegfried não foi o único a interessar-se pelas realidades nacionais. Todos os autores da *Géographie Universelle*, lançada por Vidal de la Blache e dirigida por Lucien Gallois, tratam de espaços nacionais, pelo menos na Europa, na América e em uma parte da Ásia (a África estava então dividida entre as potências coloniais). A descrição é em grande medida regional, mas ela se inicia e termina com partes dedicadas às realidades nacionais.

A ênfase é colocada na economia, mas a dimensão religiosa é por vezes abordada a propósito da história do povoamento e do surgimento de sociedades modernas – Demangeon faz isso com relação às Ilhas Britânicas, e Henri Baulig no tocante à América do Norte. No entanto, eles avançam muito menos que Siegfried.

Quando Demangeon sente-se mais livre, por ocasião de ensaios que não se encaixam em nenhuma das categorias habituais da análise geográfica, a parte que consagra aos fatos religiosos torna-se mais importante: *Empire britannique*, o mais brilhante de seus livros, demonstra isso (Demangeon, 1922). Os aspectos religiosos da civilização britânica estão ali assinalados, mesmo se a perspectiva adotada para este trabalho leve a atribuir mais espaço ao racionalismo, que explica o caráter científico e a eficácia da expansão britânica ultramarina.

As análises de Siegfried são tanto mais interessantes porque, nos estudos dedicados por seus contemporâneos à geografia da religião, geralmente estão ausentes a escala nacional e a das grandes áreas culturais. Fala-se do Islã, da Cristandade ou da divisão desta entre católicos, protestantes e ortodo-

xos, mas sem que se interroge sobre os fatores geográficos e os efeitos dessas grandes rupturas.

B – ANDRÉ SIEGFRIED, A GEOGRAFIA ELEITORAL E AS

DIFERENÇAS RELIGIOSAS

André Siegfried consagrou a maior parte de sua obra à análise dos Estados que dominam a vida econômica e política do mundo na primeira metade do século XX. Ele os trata como conjuntos, atribuindo apenas um pequeno espaço à sua diversidade regional: a oposição Norte x Sul não é um tema em que ele tenha se detido longamente em seus trabalhos sobre os Estados Unidos. No Canadá, ele é mais eloquente sobre a oposição entre Québec e o resto do país, mas isso porque o país foi construído por dois povos cujas tradições eram diferentes e cujas implantações são geograficamente distintas.

Siegfried chegou à análise regional através da geografia política. Seus insucessos como candidato às eleições legislativas francesas lhe ensinaram como é difícil modificar as orientações tradicionais de uma população, qualquer que seja o programa e aquilo que se está pretendendo realizar. Os documentos que acumulou lhe mostram a permanência das alianças de direita na maior parte do Oeste da França. É claro que existem nuances, mas o conjunto realmente se singulariza.

As explicações que se pode considerar são inúmeras, mas é forçoso constatar que o bastião moderado ou revolucionário recobre a zona das insurreições do Oeste durante a tormenta revolucionária. O fator religioso é evidente, mesmo se não é agradável verificar como ele pesa sobre as escolhas. O livro *Le Tableau politique de la France de l'Ouest* (1913) dedica espaço importante às formas que o catolicismo desenvolveu nessa região.

Quando, depois da segunda guerra mundial, Siegfried (1949) consagra um *segundo* estudo aos problemas da geografia eleitoral, o Ardèche ao qual ele se filia quer fazer oposição aos Católicos, que apóiam os partidos de direita, e aos Protestantes, que se situam tradicionalmente mais à esquerda. A localização desses dois componentes da população coincide, em larga medida, com o maciço antigo, de um lado, e do outro, com os conjuntos sedimentares da bacia do Ródano.

Isso permite que Siegfried afirme, com humor, que o granito vota à esquerda e o calcário à direita. Vê-se aí, muitas vezes, a marca de um retorno ao determinismo. Mas convém ler tudo ao contrário: Siegfried retorna ao seu *primeiro* estudo, onde o maciço antigo constituía o grande bastião católico de direita. Ao sublinhar que em Ardèche é o inverso, ele refuta todas as interpretações ambientalistas: a religião constitui o fator fundamental das orientações eleitorais.

O lugar que Siegfried reserva às convicções religiosas é, portanto, bem maior que o conferido pelos outros geógrafos da época, pois ele não partilha de seus pressupostos metodológicos. Os problemas e os comportamentos políticos o interessam verdadeiramente. Ele não tenta constituir uma ciência positiva dos lugares e da paisagem.

Ele descobre a geografia como construção mental, quando se detém nos fatores que guiam as grandes orientações conservadas pelos povos. Ele a descobre como fator explicativo quando se volta para a estabilidade das escolhas eleitorais. Ele se colocou, com meio século de avanço, no campo das representações, das estruturas sociais e de suas relações mútuas.

A formação de Pierre Gourou é muito mais clássica que a de Siegfried. Jovem professor de geografia instalado na Indochina, ele se dedica a estabelecer as relações dos homens e do ambiente que ocupam. Sua abordagem é naturalista, como é regra na época; os gêneros de vida o absorvem. No Sudeste da Ásia, que é o seu primeiro interesse (Gourou, 1936, 1940), as espécies vegetais sobre as quais se apóiam as sociedades são pouco numerosas – em toda parte o arroz ocupa o lugar dominante. A diversidade é, todavia, extrema entre a concentração humana que os vietnamitas souberam construir no delta do Rio Vermelho e os grupos esparsos de montanheseiros que percorrem os relevos circunvizinhos.

De um mundo ao outro, mudam as técnicas materiais – menos, no entanto, do que se poderia crer. Os montanheseiros diferem dos outros por sua incapacidade de se organizar. Eles não têm a mesma eficácia das pessoas da planície, porque não dispõem das mesmas estruturas de enquadramento. Pierre Gourou ainda não se refere às técnicas de organização social, mas a idéia já está presente.

A dimensão cultural é, por conseguinte, um dos temas centrais de suas análises. O sucesso de seu pequeno livro *Les pays tropicaux* (Gourou, 1947) fez com que ele a esquecesse por algum tempo: neste obra ele insiste pesadamente sobre a mediocridade dos solos, muito frágeis para que fosse fácil passar para a cultura contínua; não se guardou deste livro senão seus aspectos ambientalistas. Portanto, trata-se sobretudo de determinismo da cultura, e não de determinismo natural.

Em 1972, Gourou enfim explicita suas posições em *Pour une géographie humaine*. Nas primeiras pági-

nas deste ensaio a eficácia das técnicas de enquadramento é assinalada: delas dependem frequentemente o sucesso ou o fracasso das implantações humanas, ou a oposição entre grupos cujas técnicas materiais são, por outras vias, vizinhas.

Gourou continua marcado pelas orientações metodológicas da geografia clássica. Se vai mais longe que seus predecessores, atribuindo um papel central à cultura, ele não considera como sua a tarefa de explorar em detalhes seus conteúdos e seus mecanismos. Assim, apresenta a cultura sempre como um bloco. Seus componentes ideológicos e religiosos não são isolados. Em um sentido, ele retrocede com relação a alguns trabalhos anteriores: ele não insiste na aplicação, na vida dos grupos, desta ou daquela crença.

Ele evoca a civilização chinesa (Gourou, 1965) sobretudo para mostrar como ela soube criar um complexo original de técnicas de valorização intensiva do espaço. O papel do vegetal e de uma alimentação essencialmente vegetariana é assinalado, assim como o cuidado dos agricultores em fornecer restituições aos campos a fim de assegurar a manutenção de sua fertilidade. Nada, ou muito poucas coisas, sobre o confucionismo ou o budismo.

Entretanto, a ênfase colocada na cultura leva os alunos de Gourou a se mostrarem sensíveis às dimensões ideológicas das civilizações por eles analisadas. Nos trabalhos geográficos que tratam das civilizações de além-mar, a parte dedicada à cultura é sempre considerável a partir dos anos 1950, e geralmente a análise de seus aspectos religiosos não é desprezível. No Senegal, para o qual se volta Paul Pélißer, como explicar de outra maneira o sucesso, na cultura do amendoim, do marabutismo morábito?

No estrangeiro, especialmente no mundo anglo-saxão, onde os preconceitos positivistas tinham sido ainda mais influentes, a situação evolui na mesma direção. Nada o demonstra melhor, por exemplo, do que o trabalho de Paul Wheatley (1971), *Pivot of the four quarters*, onde ele assinala o caráter religioso dos primeiros estabelecimentos urbanos na China do II milênio a.C., mostrando que sua geometria reflete as concepções cosmológicas então dominantes. Como o poder sabe situar o eixo do mundo, que lhe permite se comunicar com as potências do além e conciliá-las através de ritos particulares, a residência do soberano fixa uma população inteira. O núcleo de povoamento que se dispõe em torno do palácio imperial – ou daquele de seus representantes – é construído à imagem do mundo e de seus quatro orientes.

Sente-se, em obras desse gênero, que as análises das ciências da religião acabam por marcar os trabalhos dos geógrafos, mas sempre um pouco pela beirada. A revolução humanista ainda não convenceu os geógrafos a renunciar a seus pressupostos positivistas. Esta mudança apenas acabou de se realizar. Para compreendê-la, convém nos demorarmos um pouco nas etapas da ciência das religiões.

III- A EVOLUÇÃO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO E DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO _____

O recente trabalho do sociólogo americano Robert Wuthnow (1987), *Meaning and Moral Order*, resume bem as etapas da evolução que ocorreu neste domínio. A primeira cobre toda a história da sociologia clássica. A segunda é marcada, dos anos 1940 aos anos 1970, pela emergência de abordagens humanistas que sublinham a irredutibilidade dos com-

portamentos religiosos. A terceira, contemporânea, é caracterizada sobretudo pela ênfase colocada nos rituais, no jogo de trocas simbólicas que estruturam todas as sociedades.

A – A RELIGIÃO E AS IDEOLOGIAS COMO REFLEXOS DA SOCIEDADE E COMO FATORES DE SEU FUNCIONAMENTO

A tradição sociológica que se desenvolve no século XIX atribui uma grande importância à religião. Os abalos da Revolução Francesa e do Império² mostraram que não se tratava do frágil tecido de fábulas e de mitos que o Iluminismo, em sua tradição voltariana, haviam com tanta freqüência atacado. O racionalismo lutou contra a complexidade do real, enquanto que a religião resistiu à tempestade revolucionária. Cai de moda a idéia de fazer com que desapareçam crenças consideradas arcaicas. As novas orientações são de outro tipo.

O pensamento social do século XIX e do início do século XX está fascinado pela eficácia do religioso; não se trata mais de fazê-lo comodamente desaparecer, nem simplesmente ignorá-lo, se se deseja construir uma sociedade que funcione bem. Pela ótica positivista que então inspira um bom número de pesquisadores, é impossível aceitar as explicações do mundo e da vida social fornecidas pelas religiões, mas elas merecem ser analisadas: não são elas que garantem às instituições a legitimidade sem a qual seriam frágeis? Não são elas que garantem aos comportamentos justificativas que todo mundo considera suficientes? Cabe então ao sábio ser crítico. Não é possível aceitar como verdadeiras as narrativas da Revelação sobre as quais repousam as grandes religiões do Livro, assim como ele não pode dar crédito às fábulas e aos mitos com os quais se satisfaz a maioria dos politeísmos.

O valor das crenças não está baseado nos argumentos que são mantidos por aqueles que as professam. Seu papel é permitir o funcionamento da sociedade. Elas não estão ali para traduzir em termos humanos uma verdade originária de um além interdito ao uso da razão. Elas são apenas construções destinadas a fazer com que todos aceitem as regras, sem as quais a sociedade não poderia viver.

No final do século, a atitude das ciências sociais com respeito aos fatos religiosos é, portanto, muito ambígua. As religiões existentes são consideradas como mistificações: demonstra-se que elas não têm outra utilidade senão a de fazer aceitar situações de dependência e de exploração que, sem isso, conduziriam ao ressentimento e multiplicariam os conflitos. Ao mesmo tempo, os defensores das novas ciências sociais esforçam-se para substituir as velhas religiões pela visão científica "exata" de uma sociedade fundada sobre bases enfim justas: a religião não desaparecerá, ela será ultrapassada por uma nova forma de crença.

Ela renunciará à parte de ilusão, que é o quinhão de todas as profissões de fé tradicionais. Ela admitirá desde logo sua finalidade: permitir o jogo harmonioso das instituições, quando as transformações indispensáveis enfim ocorrerão. A religião dará assim lugar à razão, sem que seja afetado o poder da fé, indispensável como motor da vida coletiva.

Essas religiões de substituição tomam formas diversas. Em Comte, o culto guarda as pompas do catolicismo, mas a humanidade é que é o seu objeto. Neste ponto Durkheim difere menos de Comte do que geralmente se diz. Seu objetivo não é, graças aos estudos sociológicos, fundar uma religião laica da humanidade, única capaz de triunfar sobre

os preconceitos dos quais sua época ainda está muito carregada?

Para Marx, é o conhecimento claro dos mecanismos operantes na história que traz à tona a fraude das religiões existentes, enquanto que a visão clara do socialismo, o futuro previsível do homem, funda a ideologia laica que substituirá as religiões de ontem em um mundo onde a crença em Deus não terá mais sentido.

A primeira das tradições modernas da sociologia moderna vê as religiões como construções cujo objetivo é dar coesão a grupos que, sem isso, tenderiam a se fragmentar. A ótica é funcionalista: voltar-se para o papel desempenhado pela religião em um país, em um momento determinado, é verificar quais são os interesses que a vida social põe em jogo naquele lugar, as contradições daí advindas e as ameaças que elas fazem pesar sobre todos. A partir daí, a superestrutura das crenças que fundam a religião aparece como ela é: o reflexo, no plano das idéias e das atitudes, das infra-estruturas e das condições que estas impõem à vida de todos.

A crítica da religião é, ao mesmo tempo, uma crítica da ordem social: na medida em que esta é injusta e repousa na exploração do homem pelo homem, ela não pode funcionar senão pela coerção ou pela persuasão. A primeira é muito dispendiosa para que se possa recorrer a ela de modo regular e por períodos longos. A segunda é a única forma de realizar, sem choques e de maneira permanente, a adequação dos comportamentos às condições objetivas.

Como as religiões e as ideologias não são senão o reflexo de condições determinantes que se situam no nível das infra-estruturas, elas tendem a mudar à medida que o mundo se transforma. As novas ide-

ologias surgem juntamente com as condições que as tornam necessárias, mas muitas vezes precisam de tempo para se difundirem por todo o corpo social: é isso que deve impelir os reformadores a atitudes de combate. É insuportável ver perdurarem crenças que impedem as evoluções necessárias. Os intelectuais têm o dever de lutar pela sua erradicação.

Assim, a interpretação das religiões que no final do século XIX se coloca para uma grande parte das elites eruditas ocidentais está ligada a uma determinada idéia de causalidade em ação no vir a ser social: as duras realidades materiais têm mais pertinência que as frágeis construções do espírito. Esta visão é inseparável de uma interpretação progressista da história. A leitura que se faz da história serve de base a uma ideologia cujo objetivo é suplantar as religiões tradicionais.

Os grupos que a adotam parecem superar definitivamente a superstição e a irracionalidade. Pode-se acreditar em suas diligências? Os procedimentos que adotam são suficientemente sutis para serem plausíveis? Aparentemente não, mas a história do século XX está aí para mostrar que isso não os impede de serem bem-sucedidos. O interesse científico dessa ideologia situa-se alhures: na atenção que é colocada sobre a dimensão funcional dos fatos religiosos.

De Comte a Marx e a Durkheim, esses posicionamentos são amplamente partilhados. Em seguida, os vemos serem de bom grado retomados pelos etnólogos que se confrontam com o problema de interpretação das sociedades primitivas. Deste ponto de vista, é evidente a continuidade entre Durkheim e Mary Douglas (1967), ao estudarem a impureza e a mancha. Através de trabalhos como estes, essas teses muitas vezes influenciam os geógrafos contemporâneos.

O estudo científico das religiões por muito tempo foi conduzido sobretudo por filólogos: graças a eles foi possível examinar criticamente os textos sagrados, separar os mais antigos daqueles que foram depois acrescentados à tradição, e ter uma idéia dos autores a quem se deve sua redação. Desde Richard Simon, na época de Luís XIV, a exegese bíblica não deixou de ser estimulada pelo espírito científico, confrontando o pensamento religioso com profundos questionamentos.

A pesquisa assim concebida apóia-se na análise do vocabulário e do estilo. Ela implica, da parte dos que a praticam, um esforço permanente de interpretação e descentralização. Sem isso não será possível compreender as associações e as imagens que caracterizam determinado ambiente em determinada época e atingir as conotações sem as quais perde-se boa parte do que quiseram dizer os autores antigos.

Face às interpretações críticas e funcionalistas da sociologia da religião, novas concepções foram desenvolvidas no período entre as duas guerras mundiais. Elas foram anunciadas, desde 1913, por Nathan Söderblom, o grande historiador das religiões de Uppsala, em sua obra *Natürliche Theologie und allgemeine Religions-Geschichte*. Ele situa a idéia e a experiência do sagrado no centro de suas análises: ele recusa a redução dos fatos religiosos a seu papel funcional e define a esfera que lhes é própria.

A inspiração é retomada por Rudolf Otto, cujo estudo sobre *Das Heilige*, publicado em 1917, inaugura uma série de pesquisas que modificam toda a ótica através da qual os fatos religiosos tinham até então sido vistos:

Homem profundamente religioso, escreve Julien Ries, o grande especialista da história das religiões em Louvain-la Neuve (...), ele vê com inquietude a corrente de dessacralização introduzida por Feuerbach, que via na religião um pensamento humano projetado ad extra. (...) ele quer explorar o universo do homem religioso e, por ele, pela história das religiões, tornar claras as linhas limítrofes das aspirações religiosas da humanidade. Por conseguinte, ele começa por examinar o fenômeno que considera primordial (Urphenomen): o sagrado. (Julien Ries, 1985, p.37-38)

A religião é irredutível aos outros aspectos da vida social: "o sagrado é uma categoria de interpretação e de avaliação que não existe, como tal, senão no âmbito religioso", especifica Otto (citado por Ries, 1985, p.39). E, comenta Ries (1985, p.40), é "por abordagens sucessivas e mais aperfeiçoadas que ele tenta descrever o que atinge o homem religioso e como ocorre isso". Reconhece-se aí o procedimento daqueles que se formaram em hermenêutica.

Essa abordagem do religioso atinge seu pleno desenvolvimento com Mircea Eliade. Ela se deve às notáveis qualidades pedagógicas desse grande sábio romeno de escapar do círculo estreito dos especialistas da história religiosa. Suas pequenas obras (ver, por exemplo, Eliade 1965, 1969), claras e bem escritas, trazem para o público culto o conjunto dos resultados dessa meditação moderna sobre a essência do religioso, revelando uma abordagem rejuvenescida do estudo da fé e dos rituais.

A sociologia da religião não escapa ao contágio: isto torna-se evidente especialmente nas publicações de Berger e Luckmann (1966) e de Robert Bellah

(1970). Os etnólogos seguem as pegadas: quando Clifford Geertz (1973) recomenda e pratica a descrição espessa (*thick description*, como ele diz), é para reentrar na lógica das populações que estuda e verificar a experiência religiosa que ali ocorre. Para tanto, nada mais útil que a análise de rituais cujo significado muitas vezes nos escapa em um primeiro exame.

C – AS ABORDAGENS PÓS-ESTRUTURALISTAS: A RELIGIÃO
COMO COMUNICAÇÃO

A corrente fenomenológica não é a única que caracteriza os últimos vinte ou vinte e cinco anos. Para muitos autores que vêm do estruturalismo e procuram libertar-se de suas limitações, o estudo das ideologias e das religiões tomou uma nova orientação. Eles não buscam mais entender o que está no âmago da experiência religiosa, eles não falam mais do sagrado. Sua atenção está voltada para os signos e para os símbolos.

Os fatos religiosos e ideológicos são apreendidos através dos discursos que suscitam, dos rituais a que dão lugar e das marcas das paisagens pelas quais são responsáveis. Renunciamos a lê-los como uma tradução, no plano das realidades humanas, de um outro mundo que transcende o nosso. Os entendemos como signos, como instrumentos de uma comunicação. Pouco importa saber o que eles pretendem comunicar. O que procuramos compreender é por que os homens têm necessidade desse registro convencional e repetitivo para manifestar sua sociabilidade.

Paul Veyne (1983) assim se interrogou sobre a religião dos gregos e dos romanos: os antigos acreditavam nas fábulas e nos mitos sobre os quais se baseava sua religião? Muito pouco, parece. Isto

evidentemente nos choca, pois estamos habituados, na tradição cristã, a pensar a religião em termos de dogmas, de sistemas de crenças e de regras morais interiorizados. Este é um dos aspectos possíveis da vida religiosa, mas é menos universal do que tendemos a pensar.

Uma religião ou uma ideologia podem estruturar a vida de uma sociedade mesmo se aqueles que as praticam não acreditam verdadeiramente nelas. Não é esta uma indicação importante para se compreender o que são na verdade todas as religiões? Não devem elas seu papel à sua capacidade de fornecer aos homens uma linguagem comum e uma série de ocasiões de manifestar, por gestos codificados, sua solidariedade?

Encontramos, em muitos trabalhos de inspiração pós-estruturalista, orientações vizinhas àquelas do início do século: o ceticismo quanto ao discurso religioso é evidente: Mary Douglas (1967), que representa em muitos pontos essa vertente da corrente contemporânea, também deve muito a Durkheim. Também sentimos em Michel Foucault (1966, 1969) ou em Habermas (1978) a vontade de desmistificar o religioso. Mas a lição que pode ser tirada de seus trabalhos é, no entanto, nova.

Os rituais, os discursos codificados, os clichês, todas essas manifestações de sistemas de pensamento ostensivamente partilhados servem para reafirmar o elo coletivo, para manter a sociabilidade e para confortar o indivíduo. Elas consolidam esses aspectos oferecendo-lhes em eco uma imagem apaziguadora, porque já conhecida e indefinidamente repetida, do real e da natureza humana. Elas fornecem os materiais indispensáveis à afirmação de identidades. No limite, uma pessoa se diz fundamentalista e pratica de modo espetacular as formas mais

intransigentes da religião que professa não porque crê nela, mas porque isso evita que se interroge sobre sua verdadeira natureza.

A religião ou a ideologia respondem bem às inquietudes existenciais assinaladas com insistência pelos fenomenólogos, mas não da maneira como estes pensam: práticas aparentemente irracionais mostram-se eficazes porque fazem com que os homens esqueçam suas angústias, integrando-os em uma massa unânime.

Os pós-estruturalistas não insistem mais na maneira como os grupos procuram resolver seus problemas e vencer suas contradições invocando uma autoridade misteriosa e distante. Impressiona-os a maneira como a religião ou a ideologia (em seus estudos a distinção entre as duas categorias se anula quase que totalmente) desempenham funções de reconhecimento, de exclusão e de identificação. As religiões são entendidas em sua dimensão social: elas constituem uma forma privilegiada de comunicação, cuja lógica a pesquisa moderna tenta descobrir.

IV- A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO NO CONTATO COM TRABALHOS DA SOCIOLOGIA E DA CIÊNCIA DAS RELIGIÕES _____

Hoje os geógrafos convivem mais assiduamente com outras ciências sociais e com as humanidades do que acontecia há uma geração. Eles deixaram de ver em sua disciplina uma história natural de paisagens: eles se interessam pela maneira como os homens representam o espaço e a natureza e pelo modo como concebem a inserção de grupos no ambiente.

Eles descobrem que não podem penetrar na intimidade geográfica das diversas sociedades sem pres-

tar atenção aos discursos que elas fazem, às crenças que partilham e aos sistemas organizados de valor que elas apresentam.

A geografia das religiões pode, enfim, abordar de frente as questões que procura tratar. Ela não tem mais de entendê-las do exterior, através de suas manifestações sensíveis, ignorando aquilo que as motiva e lhes dá um sentido. Por isso, as contribuições da ciência das religiões são insubstituíveis.

A – A DIMENSÃO FENOMENOLÓGICA, O SAGRADO E O PROFANO

Convém partir da experiência religiosa se desejamos compreender como a distribuição dos homens, o domínio das paisagens e a organização do espaço são afetados pela fé e pelas convicções partilhadas no seio dos grupos. O fundamental é a idéia de que existiu, que existe alhures, que pode existir ou que existirá um mundo no qual as imperfeições e os defeitos do nosso mundo desaparecerão.

Mircea Eliade (1965, 1969) falou de nostalgia das origens (pois muitas vezes é no tempo indistinto dos começos do mundo, *in illo tempore*, para retomar sua expressão, que os grupos situam esse universo que não é atingido por nenhum tormento e que ignora os dramas de nossa condição separada, de nossa solidão).

Para suportar as dificuldades e infelicidades da vida, os homens são, portanto, levados a imaginar realidades mais profundas e mais autênticas que aquelas que lhes são reveladas por seus sentidos. Às vezes eles imaginam, escondida no fundo das coisas ou dos seres, uma parcela outra que lhes dá um sentido – os filósofos falam de imanência. Quando os elementos que esclarecem aquilo que se passa

sobre a terra situam-se em um mesmo plano fora do real sensível, fala-se de transcendência. O sagrado surge quando esses outros mundos atingem o nosso e o tomam provisoriamente ou de maneira permanente.

Tomemos um exemplo na Grécia antiga. Estudando o nascimento da Cidade, François de Polignac assinala que ela é contemporânea de uma mudança importante na geografia da religião:

A aparição do santuário significa uma modificação sensível da percepção do espaço, colocando desde logo um ponto final em seu estado de relativa indeterminação: este espaço é daí em diante organizado, repartido, e fica nitidamente traçada a fronteira entre sagrado e profano. (Polignac, 1984, p.30)

A situação anterior era muito diferente:

De fato, o lugar sagrado mais comum nos poemas homéricos (era) o bosque sagrado (...), lugar mais comparável a todos aqueles que são suscetíveis, em virtude de suas simples qualidades naturais, de abrigar algum daimôn (...).

Esses sítios convinham a "uma piedade geralmente mais humilde e mais local, ao contrário dos santuários elaborados para a coletividade" (Polignac, 1984, p.28).

A transformação é profunda:

A importância do santuário na topografia assinala a organização do meio ambiente cotidiano a partir de determinados lugares de culto, que um esforço constante coloca no primeiro lugar dos

interesses e realizações da comunidade. (Polignac, 1984, p.31).

Doravante, é a coletividade que é sacralizada.

A cidade resulta disso, e a ela se segue uma topografia sagrada mais complexa do que se poderia supor:

a formação da pólis é seguida do desenvolvimento de grandes santuários 'extramuros', pelo menos tão numerosos e tão importantes, na maioria das cidades, quanto os santuários urbanos puderam sê-lo (...); esta conclusão (...) põe em questão a visão monocêntrica da cidade nascida sob a égide exclusiva de sua divindade da acrópole, visto que os cultos não-urbanos eram voltados para um grupo coerente de divindades maiores. (Polignac, 1984, p.35)

Para compreender a geografia desse período de transição entre a Grécia arcaica e a Grécia clássica, convém analisar o nascimento de uma nova concepção do sagrado e sua complexa inscrição no espaço.

(...) a pólis significa a formação de uma coesão cultural. (O sentimento religioso) se focalizou, com efeito, em cultos não somente protetores da integridade e da crença, mas capazes de reunir, em uma única comunidade, grupos que até então haviam vivido em uma situação de proximidade geográfica ou social sem que estivessem ligados por uma coesão obrigatória. (Polignac, 1984, p.83)

A terra jamais oferece a superfície plana e uniforme com que sonham os economistas. As irregu-

laridades naturais e a complexidade dos ambientes não são aí consideradas: é o impacto das realidades imanentes ou transcendentais que diferencia, em primeiro lugar, o universo no qual se movem os homens. É dupla, portanto, a tarefa dos geógrafos: eles devem explorar o universo das representações mentais e compreender sua tradução na paisagem. A terra não é pensada pelos homens como uma realidade puramente material.

Por trás das coisas e seres que a povoam, os homens imaginam um outro mundo que lhes forneçam seu sentido: aquele, reluzente, das religiões politeístas, aquele, unificado, das religiões da transcendência, quer repousem sobre uma revelação ou uma reflexão metafísica. Na medida em que o pensamento racional deseja encontrar uma ordem oculta por trás das manifestações contingentes, ele desempenha muitas vezes o mesmo papel – é isso que assegura o parentesco profundo das ideologias e das religiões.

A ontologia espacial que a fenomenologia religiosa nos faz compreender fornece-nos a chave da geografia do sagrado, de sua permanência ou de sua transitividade, do calendário que a caracteriza e dos rituais que permitem a ligação com a pureza das origens ou com qualquer outro momento privilegiado, onde o ser não sofria as limitações que o atingem atualmente. Na medida em que a ruptura com o universo pleno com o qual se busca a ligação resulta de uma falta ou de um pecado, a idéia de resgate e de sacrifício está no âmago da maioria das formas da vida religiosa.

B – A FALTA É UNIVERSAL, MAS SUAS FORMAS E SEU IMPACTO GEOGRÁFICO DIFEREM MUITO

A teologia da falta e do sacrifício muitas vezes toma formas tão indiretas nas ideologias laicas que

é preciso fazer um esforço para reencontrá-la no discurso e nas práticas de pessoas que pretendem ter rompido com todos os preconceitos da revelação ou das tradições. Dois exemplos demonstram isso.

Com o Iluminismo e a Revolução Francesa, o Progresso torna-se, durante dois séculos, um dos dogmas sobre o qual repousam as religiões civis e as correntes de pensamento que procuram promovê-las. Nisso tudo, nada de revelação, nada de pecado original; a humanidade parece livre do fardo que carregava desde as origens. O mal, no entanto, existe: como explicar sem ele que nossas sociedades sejam imperfeitas e conheçam a injustiça e a exploração? Mas a falta não tem mais suas raízes em cada um de nós: isso é o que diferencia o cristianismo das ideologias do progresso. Para estas, o mal tem origem social. Ele decorre dos princípios sobre os quais a sociedade até aqui se fundou, e que fazem com que a humanidade não possa se realizar plenamente.

É possível resgatar essa falta, como todas as outras, e pelos meios habituais, isto é, através de sacrifícios. Neste caso, é preciso eliminar os grupos que construíram um sistema social injusto ou que têm interesse em mantê-lo: as religiões revolucionárias são religiões do sacrifício coletivo, uma vez que classes inteiras precisam ser eliminadas do mundo.

As religiões do progresso a cada dia perdem sua credibilidade e são substituídas, no espírito dos jovens, pela reverência nova pela natureza. Convém respeitar o que resulta dos mecanismos espontâneos que ela ocasiona. É evidente a ligação entre a ideologia dos Verdes e certas formas das filosofias da natureza, à maneira do século XVIII. Algumas igrejas protestantes asseguraram essa transição desde o século XIX.

O que é mais doce, mais inocente, mais hostil à violência social que um "Verde"? Nada parece mais distante das filosofias do sacrifício que essa doutrina. Mas, quando se faz um esforço de reflexão, a nostalgia das origens se desdobra, também aqui, da idéia de uma Queda. Desta vez estão em causa as técnicas imaginadas pelos homens. Renunciando a elas, nos reconciliamos com a natureza e com o mundo verdadeiro.

Proclama-se em alta voz que tudo isso poderá ser feito com brandura, sem constrangimento e sem mortes: as religiões ecológicas não gritam pela eliminação desta ou daquela classe. Elas contentam-se em pregar a volta às tecnologias doces: se triunfassem e colocassem em prática seus princípios, elas se religariam com a pureza, condenando a morrer de fome uma enorme proporção da humanidade – um terço, um quarto, talvez a metade -, que não poderia ser alimentada com os métodos tornados ineficazes. É a este preço que o resgate é possível.

C – AS FONTES DO PENSAMENTO NORMATIVO

As ideologias partilham com as religiões mais do que geralmente é dito: elas devem ser analisadas pelos geógrafos através dos mesmos métodos. Qual é a topologia dos alhures que comanda a visão do tempo e do espaço? Onde eles se aproximam suficientemente de nosso mundo para torná-lo autêntico e dar-lhe uma dimensão sagrada? Existem lugares onde o espírito sopra e onde o mágico aflora? É apenas nos locais onde os cultos são organizados, e em determinados momentos, que a comunhão com o além é possível?

O sagrado pode se manifestar fora dos homens, ou ele não existe senão por eles e neles? A essência da humanidade representa um reflexo da divinda-

de? Que filosofia resulta dessas crenças? O momento em que ocorrem os acontecimentos essenciais que dão um significado ao mundo situa-se no passado? Acontecerá no futuro? Que visões do espaço, da natureza e da organização dos ambientes humanos os outros mundos – o da razão e o da revelação – nos sugerem?

Se recusamos os instrumentos de análise que a fenomenologia assim nos indica, é impossível compreender como o religioso e o ideológico estruturam o espaço, hierarquizam o social e fundam a ordem normativa que a ação humana procura impor ao mundo. O universo habitado não é modelado por mecanismos naturais e sociais cegos. Ele exprime, através das encenações pelas quais os homens são responsáveis, escalas de valor e uma certa visão do mundo.

Toda civilização é, assim, portadora de universos desejados: aquelas que observamos são apenas uma tradução imperfeita. O mundo resulta, ao mesmo tempo, do jogo de mecanismos naturais e sociais e da vontade organizadora de atores sociais. Portanto, é indispensável uma concepção religiosa da vida social para clarificar a maneira como os homens se inserem no espaço.

D – A RELIGIÃO COMO RITUAL SOCIAL

No entanto, incorreríamos em erro se nos limitássemos a essa interpretação das realidades sagradas: as religiões muitas vezes agem mais pela virtude repetitiva dos comportamentos que elas envolvem do que pela adesão a um padrão único de crenças e pela gama de justificativas oferecidas pela revelação e/ou pela razão.

Em toda religião existem níveis diferentes de práticas: é preciso descobri-las e ver a que universo de referência elas remetem. Não há dúvida de que,

para os doutores e padres, os fundamentos da fé são aqueles que figuram nos textos ou nas tradições zelosamente transmitidos de geração em geração. Para a massa da população, a situação freqüentemente é diferente: sob as vestes da religião recebida pelo conjunto do corpo social, muitas vezes outros princípios são postos em prática.

Nos países ocidentais, o cristianismo popular continuou a carrear consigo, e ainda o faz, muitos elementos pagãos: o protestantismo tomou como objetivo erradicá-los, mas nem sempre foi bem-sucedido. Onde a população é de origem estrangeira, cultos exóticos se misturam de modo muitas vezes inextricável aos ritos dominantes – é o caso do candomblé brasileiro, que desde há muito prosperou às margens da Igreja, da qual subvertia a fé e os ensinamentos. São possíveis enxertos entre religiões reveladas e ideologias laicas: as teologias da libertação são um prolongamento da tradição joaquinense³, sempre presente desde o século XIII, mas devem uma parte de seus argumentos e de seus objetivos ao marxismo.

A diversidade de crenças não impede que aqueles que professam uma mesma fé se agarrem àquilo que os une. A análise mostra que é menos por suas convicções, e mais pelo uso dos mesmos rituais, que eles ficam próximos uns dos outros. A religião cimenta os grupos, propondo-lhes os mesmos termos para os mesmos discursos, fornecendo-lhes uma grade fácil de classificação das realidades sociais e naturais, impondo-lhes as mesmas disciplinas de tempo, organizando-os em torno dos mesmos lugares sagrados e dotando-os dos mesmos signos de reconhecimento. Ela permite também excluir da comunidade aqueles que ignoram os signos partilhados, ou aqueles que não foram iniciados.

François de Polignac insiste no papel cívico dos rituais para o nascimento da Cidade grega:

Eixos do território cívico, traços tangíveis do elo fundamental entre esses dois pólos da cidade (os centros urbanos e seu principal santuário periférico), (as estradas) eram o teatro de grandes procissões onde, a intervalos regulares, todo o corpo social se desdobrava aos seus próprios olhos e, dirigindo-se da cidade ao santuário, reafirmava periodicamente seu controle sobre o território, controle exercido de acordo com as normas da civilização agrária. (Polignac, 1984, p.48)

Assim, o que as multidões vêm buscar nessas manifestações unânimes é a proteção de divindades que velam pela subsistência e vitalidade dos grupos e os protegem nos afrontamentos que envolvem a defesa do território do qual todos dependem. Os rituais fortalecem os cidadãos, associando-os em comemorações comuns.

A vida religiosa constitui, portanto, um dos temas centrais para todo estudo da vida das coletividades humanas, pois permite compreender aquilo que as estrutura e a partir de que elementos se constroem as identidades coletivas.

E – O PAPEL FUNCIONAL DAS RELIGIÕES E DAS IDEOLOGIAS

As religiões e as ideologias não são apenas sistemas de comunicação privilegiada que permitem canalizar as formas de sociabilidade e ligar aqueles que *a priori* nada deveria aproximar. Elas servem para legitimar as instâncias do poder ou a estratificação social, para fazer aparecer como normais ou como desejáveis relações que a crítica facilmente desmascara como desiguais ou injustas, e para aumentar a coesão do corpo social quando ele está maculado por disfuncionamentos e gera opressão e

exploração. A religião serve muitas vezes de "ópio do povo". Mostrar isso e ressaltar as dimensões e os efeitos espaciais faz parte das responsabilidades da geografia.

Para François Polignac

O estado próprio aos 'séculos obscuros' (da história da Grécia antiga), parece ter sido uma justaposição horizontal ou, no quadro de uma densidade humana bastante fraca, de tradicionais clivagens étnicas, tribais, geográficas, mantendo as diversas entidades sociais (...) em uma relativa autonomia..." (Polignac, 1984, p.153). Com técnicas agrícolas mais evoluídas, a ação humana torna-se mais forte. Os guerreiros, doravante, constituem grupos capazes de estabelecer seu domínio sobre áreas mais importantes.

Mas nada assegura a coesão dos conjuntos assim formados. É preciso encontrar os meios de aliar as energias para que uma nova ordem social realmente se constitua, pois

Neste espaço, a relação entre fatos sociais, demográficos, econômicos e fatos culturais não é o elo de dependência que uniria uma realidade determinante às suas conseqüências formais, a seu 'reflexo' ou à sua 'máscara', mas a criação de um sistema coletivo de representação do real e dos modos de ali atuar, formulado nos mesmos termos para todos. O florescimento religioso do século VIII evoca a aquisição de uma linguagem comum, de uma forma partilhada de consciência do real chamada a modelar as formas da ação. (Polignac, 1984, p.155)

E Polignac continua:

Por isso, no momento da redefinição das relações sociais e espaciais, o fator cultural encontra-se no centro do debate. É em termos culturais que são concebidos e passam a atuar as interações, dependências, conflitos e exclusões através dos quais, no quadro territorial delimitado pela guerra, se edifica o novo arranjo dos grupos sociais antes justapostos: a participação nos ritos garante o reconhecimento mútuo dos status e sela o pertencimento, definindo uma primeira forma de cidadania. E é em termos culturais, pelo desenvolvimento dos ritos e pelo início da edificação de santuários em volta das divindades que presidem a essa organização, que a sociedade emergente manifesta sua nova coesão e toma suas primeiras decisões coletivas – portanto, políticas – a longo termo; o espaço cultural então esboçado constitui o primeiro espaço cívico. (Polignac, 1984, p.155)

Estamos aí bastante próximos da tradição que supõe que a religião constitui um véu que é preciso levantar para que se compreenda o jogo real das forças sociais. Mas as abordagens modernas que François de Polignac integrou à sua investigação mostram que o religioso é algo bem diferente de uma máscara. É por seu intermédio que as contradições se resolvem e que as coletividades tomam forma.

Sob a pressão dos interesses e das circunstâncias, o conteúdo das religiões se modifica, as doutrinas evoluem, surgem novas concepções do bem, do mal ou da redenção. A partir dos estudos de Duby (1978) ou de Le Goff (1981), sabe-se como evoluíram na Idade Média as atitudes cristãs face às hierarquias sociais e à ação dos homens neste mundo. O cristianismo dos séculos X e XI de bom grado

consagra um lugar privilegiado aos clérigos e aos poderosos, e não espera das massas senão uma obediência passiva.

A invenção do Purgatório representa a emergência de uma nova sensibilidade: uma exigência de igualdade já desponta; a eternidade não é feita apenas para aqueles a quem a vida favoreceu neste mundo. Enquanto se acreditava apenas no Céu e no Paraíso, não havia qualquer esperança para aqueles cuja existência permanece imperfeita, apesar da sua boa vontade ou do arrependimento sincero de suas faltas no momento de sua morte. Com a nova doutrina, aqueles que não são classificados na primeira leva entre os eleitos têm chances de se encontrar no Purgatório; os vivos, por suas ações e por suas preces, podem ajudá-los a abreviarem essa estadia penosa.

A partir da Reforma, o aspecto crístico da revelação recebe cada vez mais atenção: a tarefa que Deus confiou aos homens é implantar sua fé em nosso mundo, desde já. Isso em nada muda as crenças relativas ao Paraíso, ao Inferno – e, para os Católicos, ao Purgatório –, mas cria um ativismo do qual nasce a modernidade – é este o sentido dos estudos de Max Weber sobre o protestantismo.

A brusca conversão de um grupo a valores estranhos deve-se muitas vezes às transformações de suas bases econômicas e às modalidades de sua organização social; ele não encontra, na religião que até então praticava, as justificativas de que tem necessidade para dar coerência a suas novas maneiras de ser e de fazer. As doutrinas trazidas por uma revelação ou construídas pela reflexão metafísica têm uma lógica interna: elas não podem sempre se submeter às exigências práticas da economia e da sociedade – das quais, então, perturbam as transforma-

ções. As possibilidades abertas por uma nova fé podem desbloquear a situação.

A análise do papel das religiões no funcionamento das instituições, no exercício do poder e na esfera da economia é indispensável para quem deseja realmente esclarecer a vida das sociedades: sua evolução, suas mudanças internas, a maneira como elas se sucedem nos mesmos lugares ou se justapõem, são marcas reveladoras essenciais para se compreender os dinamismos em ação nos grupos humanos. Para isso, a posição redutora da sociologia do século XIX e do início do século XX continua fecunda – com a condição de ser articulada com as abordagens anteriormente citadas, que dão melhor conta da complexidade do fato religioso e dos diferentes níveis em que ele deve ser lido e interpretado.

Outrora, a estratégia dos geógrafos confrontados com realidades religiosas era periférica: evitava-se abordar as representações que parecessem não pertencer ao domínio dos geógrafos. Exploravam-se os signos através dos quais elas se traduziam no mundo material. As abordagens atuais são diferentes: elas abarcam, num mesmo movimento, o universo mental dos grupos que analisam e as bases e manifestações materiais de suas atividades.

Não há sociedade cujos membros se resignem a não dar sentido à sua existência. É desta busca que nasce a hierarquização dos níveis ontológicos e a demarcação do sagrado e do profano. Ela confere o poder de distinguir o bem do mal e indica quais são os contornos do universo melhor para o qual devemos nos voltar. Ela penetra, portanto, nas motivações profundas dos atores e devolve à iniciativa humana a parte que muitas vezes lhe faltava nos estudos tradicionais.

- 1 Publicado originalmente como *Le Theme de la Religion dans les Études Géographiques*, em *Geographie et Culture* no 2, 1992, pág. 85-110. Tradução de Márcia Trigueiro.
- 2 Trata-se do período do 2º Império na França, relativo à segunda metade do século XIX (Nota dos Editores).
- 3 Doutrina teológica de Joaquim de Fiori (1130-1202). [Nota do Tradutor].

REFERÊNCIAS

- BELLAH, R. N.. *Beyond belief: essays on religion in a Post-traditional World*. New York: Basic Books. 1970.
- BERGER, P. L. e LUCKMANN, T. L.. *The social construction of reality*. New York: Garden City, Doubleday. 1966.
- BRUNHES, J.. *La géographie humaine*. Essai de classification positive. Paris: Alcan, 3 vol. 1910
- CLAVAL, P.. André Siegfried et les démocraties anglo-saxonnes. *Etudes Normandes*, Vol.38, Nº 2, 1989. p. 121-135.
- DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions*. Paris: Gallimard. 1948.
- DEMANGEON, A. *L'Empire Britannique*. Paris: A. Colin. 1992.
- DION, R.. *Histoire de la vigne et du vin en France*. Paris: Chez l'auteur. 1959.
- DOUGLAS, M.. *Purity and danger*. Londres: Routledge & Kegan. tradução francesa, *De la souillure*. Paris: Maspéro, 1971.
- DUBY, G.. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard. 1978.
- DUMONT, L.. *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard. 1966
- ELIADE, M.. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard. 1965.
- _____. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1969.
- FAVRE, P. *Naissance de la science politique en France, 1870-1914*. Paris: Fayard, 1989.
- FOUCAULT, M.. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. 1966.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard. 1969.
- GEERTZ, C.. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books. 1973.
- GOUROU, P.. *Les paysans du delta tonkinois*. Etude de géographie humaine. Paris: Editions d'Art et d'Histoire. 1936.
- _____. *La terre et l'homme en Extrême-Orient*. Paris: A. Colin. 1940.
- _____. *Les pays tropicaux*. Paris: PUF. 1947.
- _____. *Pour une géographie humaine*. Paris: Flammarion. 1972.
- HABERMAS, J.. *L'espace public*. Paris: Payot. 1978.
- HAHN, E.. *Demeter und Baubo (Versuch einer Theorie der Entstehung unseres Ackerbaus*. Leipzig, 1896.
- LE GOFF, J.. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.
- MARCH, A. L.. *The idea of China*. Newton Abbot: David and Charles. 1974.
- OTTO, R.. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zur Rationalen*. Gotha. 1917.
- PLANHOL, X.. *Le monde islamique*. Essai de géographie religieuse. Paris: PUF. 1958.
- _____. *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris: Flammarion. 1968.
- _____. *Le vignoble de Chiraz*. In: PITTE, J. R. e HUETZ DE LEMPS, A. (dir.). *Les vins de l'impossible*. Grenoble: Glénat. 1990.
- POLIGNAC, F.. *La naissance de la cité grecque*. Paris: La Découverte. 1984.
- RAEFF, R.. Introduction. In: LEROY-BEAULIEU, A.. *L'Empire des Tsars et les Russes*. Paris: Robert Laffont. 1990. p. I-LXVII.
- RIES, J.. *Les chemins du sacré dans l'histoire*. Paris: Aubier. 1985.
- SIEGFRIED, A.. *La démocratie en Nouvelle-Zélande*. Paris: A. Colin. 1904.
- _____. *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la IIIe République*. Paris: A. Colin. 1913.
- _____. *Géographie électorale de l'Ardèche*. Paris: A. Colin. 1949.
- SÖDERBLOM, N.. *Natürliche Theologie und allgemeine Religions-Geschichte*. Leipzig. 1913.
- SOPHER, D.. *Geography of religions*. Englewood Cliffs (N. J.): Prentice-Hall. 1967.
- JACQUEVILLE, A.. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gosselin, 2 vol.. 1835-1840.
- VEYNE, P.. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*. Paris: Seuil. 1983.
- WEBER, M.. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Trad. fse. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon. 1964.
- WHEATLEY, P.. *The pivot of the four quarters*. Chicago: Aldine. 1971.
- WUTHNOW, R.. *Meaning and moral order*. Berkeley: University of California Press. 1987.