

GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E ESPAÇO SAGRADO:
diferenças entre as noções de locus material e conformação simbólica

*GEOGRAPHY OF RELIGION AND THE SACRED SPACE:
differences between the notions of the material locus and symbolic
conformation*

*GEOGRAFÍA DE LA RELIGIÓN Y ESPACIO SAGRADO:
diferencias entre las nociones de locus material y conformación simbólica*

Clevisson Junior Pereira

Mestrando em Geografia pela UFPR
Bolsista do Programa REUNI de Assistência ao Ensino
Av. Cel. Francisco H dos Santos, 100- Centro Politécnico
CEP 81532 980 Jardim das Américas - Curitiba - Pr
E-mail: clevisson@hotmail.com

Sylvio Fausto Gil Filho

Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia – UFPR
Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação
Núcleo de Estudos em Espaço e Representações – NEER
Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião – NUPPER
E-mail: faustogil@ufpr.br

Resumo

O presente artigo visa discutir a noção e categoria *Espaço Sagrado*. Para tanto, abordamos algumas questões sobre a subdisciplina Geografia da Religião e sua constituição atual no Brasil. Procuramos demonstrar que a dinâmica desse campo geográfico no contexto brasileiro passa por duas tendências teóricas distintas; em suas diferentes concepções de espaço sagrado. Nesse sentido, nosso foco é a proposição da validade da categoria *Espaço Sagrado* como conformação simbólica.

Palavras chave: Geografia da Religião, Espaço Sagrado, Conformação Simbólica.

Abstract

This essay discusses the concept and category *Sacred Space*. To this end, we addressed some questions about the subdiscipline Geography of Religion and its current constitution in Brazil. We demonstrate that the dynamics of this field in the geographical context of Brazil has undergone two different theoretical tendencies, evident in their different designs of sacred space. In this sense, our interest is to validate

the *Sacred Space* category understood as symbolic conformation.

Keywords: Geography of Religion, Sacred Space, Symbolic Conformation

Resumen

En este ensayo se discute el concepto y la categoría de Espacio Sagrado. Para ello, se refirió a algunas preguntas acerca de la especialidad de Geografía de la Religión y su actual Constitución en el Brasil. Se demuestra que la dinámica de este campo en el contexto geográfico de Brasil ha sido objeto de dos diferentes tendencias teóricas, evidente en sus diferentes diseños de espacio sagrado. En este sentido, nuestro interés es la validación de la categoría de Espacio Sagrado entendida como conformación simbólica.

Palabras Clave: Geografía de la Religión, Espacio Sagrado, Conformación Simbólica.

Introdução

A Geografia da Religião não é uma área nova nos estudos sobre a religião. Porém entendemos que foi no século XX que se estruturou como subcampo disciplinar. No Brasil esta área de estudo se apresenta, de maneira destacada, em dois vieses distintos. Partindo de linhas teóricas diferentes, estes dois vieses, evocam concepções diversas acerca da noção de espaço sagrado. Procurando evidenciar as bases epistemológicas de ambas as linhas teóricas, discutiremos um pouco mais detalhadamente suas concepções de espaço sagrado. Com tal incursão, nosso propósito é validar a categoria espaço sagrado; entendendo-a principalmente como conformação simbólica.

Geografia da Religião: uma história antiga com desdobramentos atuais

A Geografia e a Religião demonstram de longa data conexões no devir humano. Desde a Antiguidade algumas reflexões geográficas já apontavam para dinâmicas religiosas. Também na Europa Medieval, principalmente nos meandros teológicos, ligações entre religião e o pensamento geográfico eram fecundamente elaborados (BÜTTNER, 1977).

Porém é na fase moderna, já meados do século XX, que a Geografia, sob tutela científica, começa a abordar o fenômeno religioso de maneira mais sistemática. Intentando aproximações geográficas sobre as religiões, autores como Pierre

Deffontaines (1894-1978), com a obra *Géographie et Religions* publicada em francês em 1948, e David E. Sopher (1923-1984), com a obra *Geography of Religions* publicada em inglês em 1967, lançaram as bases para o que hoje denominamos *Geografia da Religião*.

Dentro desta subdisciplina geográfica, ao longo dos anos, diversos autores vêm colaborando para o fortalecimento e consolidação de seu aporte teórico e metodológico. O grande impulso dado através da geografia cultural – principalmente pós “virada lingüística e cultural” – possibilitou estudos sobre religião num momento em que paradigmas contrários às pesquisas desse formato vigoravam; principalmente em solo nacional (GIL FILHO, 2007, p.209; 2009a).

Nesse sentido são inestimáveis as contribuições da “nova geografia cultural” para que a própria Geografia da Religião tomasse corpo dentro das ciências. Por esboçar um status de interdisciplinaridade e certa autonomia, a Geografia da Religião emerge da própria Geografia criando pontes e ganhando credibilidade em outras ciências – em especial na Ciência da Religião, como nos mostra Frank Usarski em seu livro “Constituintes da Ciência da Religião” (2006) e em seu primoroso ensaio “A geografia da religião” (2007).

Em terras brasileiras pode-se dizer que foi a partir da última década do século XX, e início de século XXI, que a subdisciplina Geografia da Religião toma corpo dentro das pesquisas geográficas. Não sendo monolítica, a Geografia da Religião no contexto brasileiro apresenta discussões teóricas e abordagens que passam por dois vieses diferentes; representados principalmente por dois núcleos institucionais: o NEPEC/UERJ - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura / Universidade do Estado do Rio de Janeiro; e, o NEER-NUPPER/UFPR - Núcleo de Estudos em Espaço e Representações, e, Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião / Universidade Federal do Paraná.

Estas duas tendências, que vêm ocorrendo especificamente nas pesquisas geográficas sobre religião no Brasil, acabam por demarcar respectivamente duas perspectivas teóricas distintas: uma que “busca apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem”; e outra que “busca compreender as manifestações religiosas partindo das dimensões estruturantes e do caráter fenomenológico e, posteriormente, das estruturas estruturadas da religião”

(SILVA e GIL FILHO, 2009, p.76). Através de suas abordagens diferenciadas, tais tendências, consolidam cada vez mais a Geografia da Religião nos circuitos acadêmicos do Brasil.

Espaço Sagrado: conceito e categoria na Geografia da Religião

Dentre os conceitos mais utilizados e valorizados pelos geógrafos da religião, sem dúvida o termo Espaço Sagrado é um dos mais cotados (PARK, 1994; STUMP, 2008); embora quase que unânime entre os pesquisadores, possui algumas vezes diferentes interpretações.

Pensando-o como um lugar de manifestação ou como uma configuração espacial, o espaço sagrado pode ser um conceito polivalente nas abordagens da geografia da religião; alcançando, muitas vezes, status de categoria de análise. Para uma aproximação mais nítida desta ferramenta conceitual, bem como um prévio vislumbre dos vieses distintos da geografia da religião brasileira, propomos abordar mais detidamente duas diferentes definições do referido conceito/categoria: como *locus material* e como *conformação simbólica*.

Espaço Sagrado como locus material do sagrado

Ao trilhar um caminho teórico aliando releituras de Mircea Eliade (1907-1986)¹ podemos pensar em uma noção de Espaço Sagrado mais próxima de um locus religioso, experiência religiosa no/do espaço, regido principalmente pelas hierofanias²:

“Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.”

¹ Mircea Eliade (1907-1986), romeno naturalizado norte-americano, foi um notável historiador e filósofo das religiões. Destacou-se ao trabalhar com a idéia de arquétipo no campo religioso e com a dualidade sagrado e profano.

² O termo hierofania se refere, em seu âmbito etimológico, a algo de sagrado que se manifesta. Na sua aparição cria-se uma dualidade (sagrado-profano) que organiza o cosmo e instaura a realidade: “O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’” (ELIADE, 1992, p.16). Assim, as manifestações do sagrado, as hierofanias, que podem ocorrer em qualquer coisa, desde um simples objeto até em uma pessoa, tendem a estruturar a vivência do homem religioso (ELIADE, 1992, p.18-20).

(ELIADE, 1992, p.26).

Se partimos das prerrogativas de alguns dos autores tradicionais nos estudos da religião, como Durkheim (1996), Weber (1964), Berger (1985) e o próprio Eliade (1992), tendemos a explicitar que “o sagrado se manifesta sob a forma de hierofania no espaço (...), revela-se como um dom carismático que o objeto ou a pessoa possui (...) e se impõe por ele mesmo (...)” (ROSENDAHL, 1997, p.121). Nesta perspectiva o sagrado é tratado como autônomo; em que sua manifestação espacial organizaria de maneira distinta um espaço sagrado.

Assim, temos que: “O espaço sagrado é o lócus de uma hierofania, isto é, uma manifestação do sagrado, a qual permite que se defina um ‘ponto fixo’, ponto de toda a orientação inicial, o ‘centro do mundo’” (ROSENDAHL, 1997, p.121).

Por essa perspectiva, a construção do espaço sagrado se daria tomando como pressuposto duas possibilidades: primeiramente envolvendo a manifestação direta do divino (hierofania) – em certas coisas, objetos ou pessoas; e, segundo, através de procedimentos rituais (repetições de “hierofanias primordiais”) (ROSENDAHL, 1999, p.233).

Na primeira possibilidade a dinâmica espacial religiosa, surgida por ocasião da manifestação divina, é identificada na dicotomia sagrado-profano *eliadeana*, sugerindo uma específica estruturação do espaço sagrado; regida destacadamente pelas funcionalidades das formas espaciais; nesse sentido:

“É possível distinguir dois elementos fundamentais no espaço sagrado: o ‘ponto fixo’ e o seu entorno. No primeiro, as formas espaciais existentes cumprem funções que estão diretamente associadas à hierofania materializada no objeto impregnado do sagrado. O entorno possui os elementos necessários ao crente para a realização de suas práticas e de seu roteiro devocional.” (ROSENDAHL, 1997, p.122).

A segunda possibilidade nos apresenta a idéia de que o espaço sagrado pode ser revelado através de rituais – que representam “repetições de hierofanias primordiais” (ROSENDAHL, 1997, p.125); nesse sentido, além de evidenciar a base arquetípica da noção de sagrado – fundamentado em Eliade – esta proposição de espaço sagrado está alicerçada numa dinâmica em que o *homo religiosus*, por meio dos arquétipos,

experimenta os enquadramentos físicos (formas espaciais/materiais) que exprimem a “manifestação do sagrado”.

Tanto a dicotomia sagrado-profano como a base arquetípica *eliadeana* propiciam uma noção ontológica de sagrado; como vemos nas assertivas “o sagrado deixa um registro permanente na paisagem” e “o impacto que o sagrado impõe ao lugar e no arranjo das atividades humanas” (ROSENDAHL, 1997, p.127-128). O que por consequência dá sentido a um espaço sagrado material – local onde ocorre a “manifestação do sagrado” – ou a idéia de materialização espacial do sagrado: “talvez seja nas hierópolis que, mais nitidamente, **o sagrado esteja materializado** através de formas espaciais” (ROSENDAHL, 1997, p.149, grifo nosso).

Nesse sentido, a organização dicotômica sagrado-profano dota o espaço sagrado de prerrogativas, geradas a partir da hierofania, capazes de reorganizar o seu entorno e ao mesmo tempo fornecer ao fiel a mediação entre ele e a divindade. Seguindo nesta perspectiva, esta dinâmica gera características específicas no enquadramento locacional da “manifestação do sagrado”, possibilitando sua esquematização físico-espacial (conforme Figura 1):

“Pela segregação que o sagrado impõe à organização espacial é permitido identificar quatro áreas de atuação do grupo religioso, quatro áreas de intensidade diferenciada da manifestação do sagrado no espaço. São elas: o espaço sagrado, o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado e, por último, o espaço [profano] remotamente vinculado ao sagrado”. (ROSENDAHL, 1997, p.150).

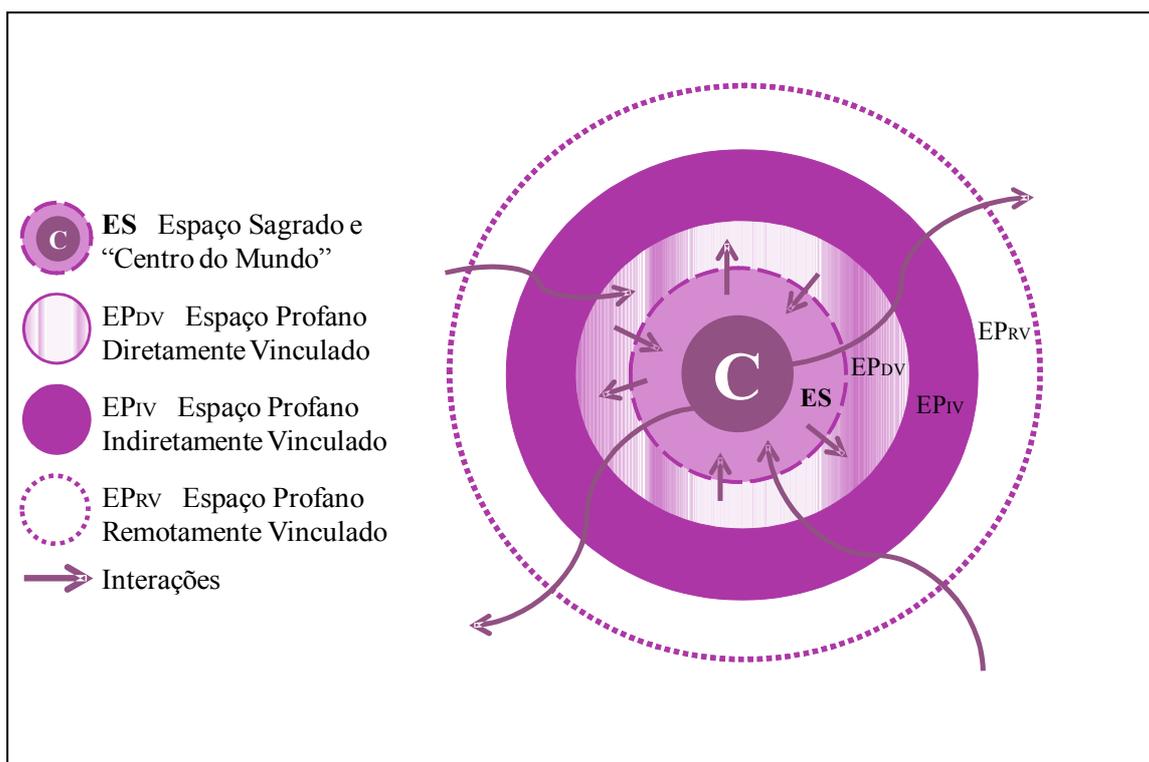


Figura 1 - Esquema do espaço sagrado e do espaço profano.
 Fonte: ROSENDAHL, 1997, p.123.

Pelo caminho enfatizado até aqui, a concepção de espaço sagrado encerra-se em sua base material e em sua reprodução cíclica/arquetípica. Por estes dois aspectos, o da base material e o da reprodução arquetípica, o papel do fiel na trama está condicionado ou aos limites locacionais da manifestação *hierofânica* ou à sua repetição a-histórica proveniente de reminiscências da psique. Cabe considerar ainda que, ao elevar o espaço sagrado a um nível de mediação entre o fiel e a transcendência, observa-se uma extrapolação das capacidades do enquadramento físico; quando na verdade, o salto qualitativo (as prerrogativas) estaria não na materialidade locacional, mas sim nas diretrizes psicológicas do *homo religiosus*.

Com o resgate conceitual acima, embora superficial, vemos a tendência de uma das linhas teóricas da Geografia da Religião brasileira; que, embasada na perspectiva *eliadeana*, tende a conceber o espaço sagrado na dinâmica da manifestação locacional do sagrado, nas aparições *hierofânicas*. Assim, constrói suas buscas na apreensão das manifestações espaciais do fenômeno religioso; partindo das expressões materiais evidentes na paisagem.

Espaço Sagrado como conformação simbólica

Quando partimos das teorizações do filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945), que se destacou por seu compendio *Philosophie der symbolischen Formen (A Filosofia das Formas Simbólicas)* publicado em três volumes a partir de 1923 na Alemanha, encontramos um diferencial para o estudo da religião e da realidade humana; principalmente em relação aos estudos tradicionais da religião.

Ao propor uma distinta concepção de homem, aprofundando a noção de cultura, sob certa “fenomenologia do conhecimento”, Cassirer (1994) enseja um modo específico na relação do ser humano com a construção de sua realidade: a significação simbólica/ sistema simbólico.

“No mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o *sistema simbólico*. Essa nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o homem não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* da realidade. Existe uma diferença inconfundível entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, uma resposta direta e imediata é dada a um estímulo externo; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento.” (CASSIRER, 1994, p.47-48).

Dentro desta perspectiva uma Geografia da Religião sob outra base teórica, a partir do realismo e da fenomenologia *cassireriana* (GIL FILHO, 2007), pode ser implementada. Esta nova base teórica ensaia um resgate conceitual da noção de homem ao mesmo tempo em que demonstra que a vivência não é construída com base apenas na efetividade dos fatos, mas é conformada muito mais propriamente pelo universo de significados a ela incorporados; e, nesse movimento de dar sentido às coisas e a vida, a religião figura indiscutivelmente:

“ O homem é um ser simbólico, no sistema cassireriano, que o caracteriza como superação da vida biológica. Assim, há uma ruptura da ordem natural gerada pelo homem e na qual ele deve ser submetido. Este processo conscientiza o homem de que ele não somente vive no universo de fatos, mas, sobretudo em um universo simbólico. Deste modo, a religião, é parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana. Sendo assim, o homem não está somente diante da

realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca os significados da existência. O homem é o protagonista deste conhecimento simbólico e desta prática social da religião”. (GIL FILHO, 2007, p.210).

Com esta abordagem, que vê o homem como ser simbólico e a religião como integrante do universo de significados (CASSIRER, 1994), o foco se volta para as estruturas de conhecimento (formas simbólicas³) do homem; que conformam a sua realidade, o seu universo simbólico. Nesse sentido, as buscas se dão em como o homem instaura os significados das suas experiências; muito mais que olhar para os fatos, a questão agora é entender os sentidos.

Dentro desta perspectiva, a noção de espaço sagrado que emerge estaria mais próxima de uma projeção simbólica da realidade religiosa; e não se voltaria, estritamente, a um enquadramento euclidiano de espaço. Seria mais propriamente uma conjugação de espacialidades da experiência religiosa⁴ do que uma base material. Pois o que se está em jogo não são os fatos em si (a materialidade), mas sim seus sentidos e significados (idealidade).

O espaço sagrado é redefinido a partir da discussão sobre o conceito de representação e espaço na “Filosofia das Formas Simbólicas” de Cassirer entendendo a religião, o mito, as artes, e a linguagem como a[s] conexões funcionais entre o universo dos fatos e o universo simbólico, ou seja, formas fundamentais de compreensão do mundo. A atividade simbólica modela o mundo em dimensões de experiências que realiza o ser. Sendo construtora das cosmovisões, a religião, estrutura mundos de significados e organiza o “dever”. (GIL FILHO, 2007, p.220).

O conceito/categoria de análise *Espaço Sagrado*, fundado nestas bases, se

³ As formas simbólicas seriam responsáveis pelas articulações de sentido instaurado pelo ser humano, o imergindo constantemente em seu “universo simbólico”; assim, “as formas simbólicas do mito, da linguagem, da religião, das artes e da ciência possibilitam, cada vez mais, o afastamento do universo dos fatos e a aproximação ao universo simbólico (...)”. Este universo constituído simbolicamente passa a ser vivenciado como a própria realidade; e nessa dinâmica “as formas simbólicas são funções da conformação do real, sendo assim, não são sombras do homem no mundo, mas sim condições pelas quais edificamos nossa visão deste. Cada forma simbólica mantém um princípio articulador específico de conformação do mundo” (GIL FILHO, 2009b, p.78).

⁴ Entendemos a experiência religiosa como um conjunto de práticas oriundas de uma realidade que não é possível fora da consciência, ou seja, ela advém das determinações da consciência do homem religioso como representação efetivada de forma progressiva; “assim, a experiência do sagrado é algo vivido em uma sucessão de atos objetivados, e não como uma subjetividade incontida” (GIL FILHO, 2009b, p.76).

mostra apto para abranger dimensões físicas e simbólicas do fenômeno religioso. Pois, se constituiria pela conformação simbólica projetada por espacialidades específicas do pensamento religioso. Ou seja, o espaço sagrado seria o resultado da articulação (no nível do intelecto) de diferentes experiências religiosas.

Nesse sentido o espaço sagrado não estaria na(s) coisa(s), mas sim nos sujeitos/indivíduos. Nesse caso o protagonista da trama do Espaço Sagrado seria o homem religioso, o fiel. Não seria o lócus a principal instância do fenômeno, mas o próprio religioso que por um “impulso do espírito” (forma simbólica, nos termos de Cassirer) significa suas experiências. Assim o fiel articula suas experiências sensíveis a um mundo pleno de sentido – universo do pensamento religioso.

Através do agente religioso (o fiel ou o grupo) é que são espacializadas as dimensões religiosas; a partir do sentir, mediado simbolicamente, se constrói a realidade religiosa – expressa nas narrativas, representações ou nas diversas performances rituais.

Ao significar as impressões e espacializar suas representações o homem religioso satisfaz necessidades intrínsecas; e, ao mesmo tempo, dinamiza o próprio fenômeno religioso criando símbolos e os “exportando” à materialidade (SILVA e GIL FILHO, 2009, p.90). A experiência do espaço concreto é importante para as configurações da dinâmica religiosa; porém seu realce somente se dá quando está vinculado à manifestação simbólica do indivíduo/grupo. Não possuindo autonomia, tal enquadramento material, apenas ganha vida nos rebatimentos subjetivos e intersubjetivos.

Assim, vemos que o Espaço Sagrado, por esta perspectiva, não se trata apenas de um espaço localizável (um lugar), mas diz respeito a uma série de experiências religiosas que conjuntamente estruturam a dimensão da esfera religiosa.

Disso extraímos que o Espaço Sagrado pode ser entendido de maneira mais profunda do que simplesmente um lócus de manifestação; pois, é configurado por certas dimensões não-materiais (simbólicas), que constroem as relações em seu meio, dando sentido ao ser e a realidade religiosa, tão ou mais importante que a própria localização do fenômeno.

Ao considerar que “o espaço sagrado também pode ser situado entre o espaço sensível de expressões e o espaço das representações” e “deste modo o âmbito religioso se faz como materialidade imediata das coisas e práticas religiosas e as suas

representações” (GIL FILHO, 2007, p.215) percebemos que o devir religioso é construído numa dualidade entre mundo dos fatos e mundo simbólico. E nessa relação, entre fatos e significados, algumas estruturas do pensar, que organizam a experiência religiosa, podem ser evidenciadas.

Nesse sentido, com o intuito de melhor apreender a formatação do espaço sagrado, algumas diretrizes estruturantes da experiência religiosa podem ser concebidas como espacialidades; pois, no articular das experiências aos seus significados o fazem num senso espacial (e temporal) – estruturando e conformando o *Espaço Sagrado*.

Olhando mais detidamente a configuração do Espaço Sagrado, baseando-se em Cassirer, podemos vislumbrar três espacialidades responsáveis por sua conformação: a espacialidade concreta de expressões religiosas, a espacialidade das representações simbólicas e a espacialidade do pensamento religioso.

A **espacialidade concreta de expressões religiosas** se refere ao espaço das expressões materiais, objetivação empírica. Nela o espaço sagrado transparece como “palco das práticas religiosas”; visto que está em estreita ligação com a dimensão da percepção.

Na **espacialidade das representações simbólicas** é no “plano da linguagem” que se apresenta o espaço sagrado; pois no processo de conformação das experiências religiosas, pela intuição, as percepções são apreendidas nas formas tempo e espaço, fazendo com que as expressões empíricas da religião sejam elevadas “rumo às representações”.

Com a **espacialidade do pensamento religioso** o espaço sagrado se aproxima de um “espaço sintético que articula o plano sensível ao das representações galvanizada pelo conhecimento religioso”; compreendendo assim as várias formas de conhecimento e convicções do homem religioso, como a tradição e o sentimento religioso (GIL FILHO, 2008, p.72-74).

Neste viés, o *Espaço Sagrado* congrega diversos elementos religiosos em relação mútua; Ocorrem espacializações daquilo que não é de natureza espacial, configurando-o qualitativamente. Dessa forma, o *espaço sagrado* é estrutural, pois, o homem religioso classifica de forma qualitativa o seu interior (GIL FILHO, 2008, p. 72).

Através das espacialidades – concreta das expressões religiosas, das

representações simbólicas e do pensamento religioso – é que o Espaço Sagrado emergiria em sua total complexidade. Tais espacialidades (estruturantes), que atuam de forma integrada no nível do intelecto, conformariam outras espacialidades (conformadas) que de maneira mais prática poderiam ser identificadas como distintas dimensões do Espaço Sagrado (Figura 2).

Há no *espaço sagrado* uma articulação entre as diferentes espacialidades, entre as expressões concretas e as representações. Podendo o *espaço sagrado* transparecer nas suas várias formas-espacialidades, a mais nítida materialmente é quando se apresenta como palco das práticas religiosas (espaço da religião [templos, igrejas, mesquitas, sinagogas, etc.]). No plano simbólico-ideal das representações, uma forma-espacialidade preponderante é o discurso religioso, revestido, muitas vezes, das territorialidades institucionais.

A dimensão do sentimento mítico-religioso, evidenciado nos sentidos de fuga da finitude humana ou na apreensão estética, e também a dimensão do discurso fundador, legitimador da crença e das ações, apresentam-se sob a forte influência da espacialidade do pensamento religioso – que ao articular as expressões às representações institui conhecimento.

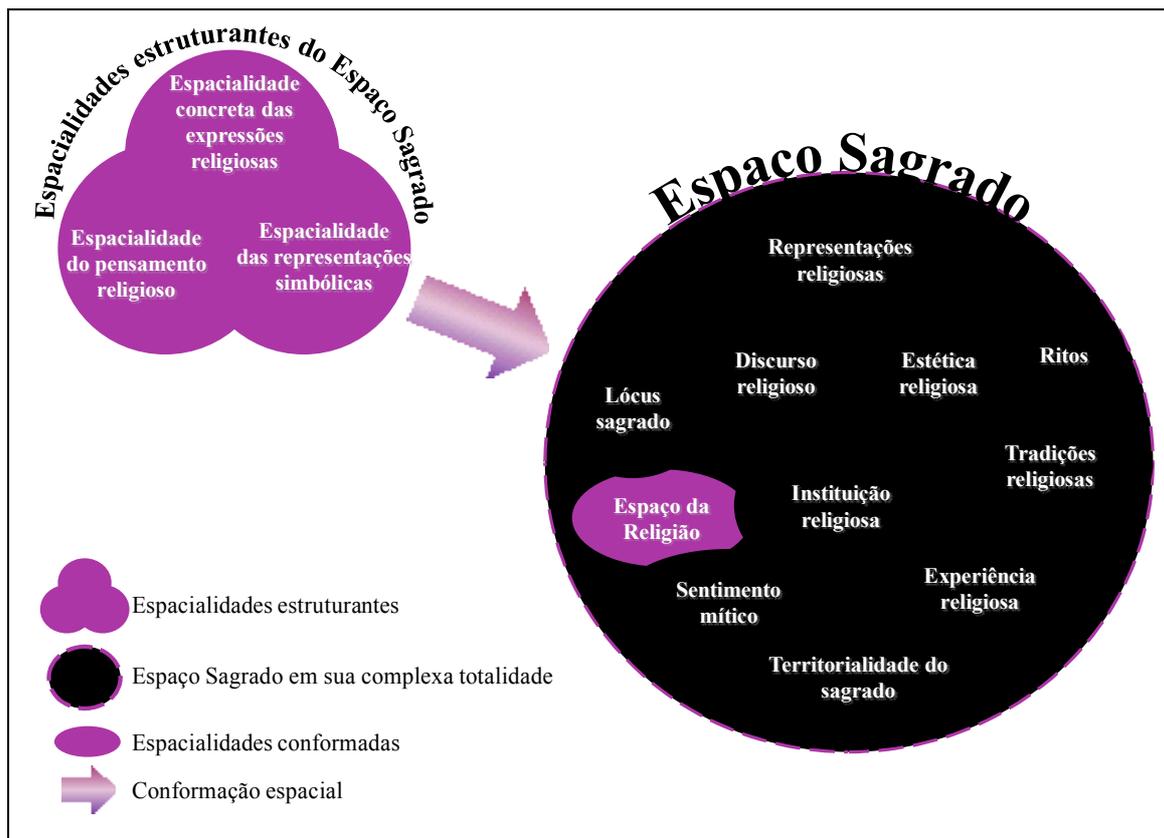


Figura 2 - Esquema do espaço sagrado e suas espacialidades

Fonte: GIL FILHO, 2007; 2008.

Organização: PEREIRA e GIL FILHO, 2011.

Por esta perspectiva, vemos que o *Espaço Sagrado*, por ser o reflexo de uma confluência de diversas experiências humanas, é algo intrínseco ao fenômeno religioso, pois está diretamente ligado à sua dinâmica; em virtude disso, se mostra, também, como fenômeno geográfico complexo.

Nesta segunda abordagem da noção de espaço sagrado, de base *cassireriana*, que tipifica a outra abordagem das pesquisas do fenômeno religioso no Brasil, a ênfase se dá nas construções epistemológicas dos fiéis/adeptos; que ao conformarem simbolicamente suas diversas experiências religiosas estruturam o seu espaço sagrado. Assim, neste viés, a tendência é conceber o espaço sagrado a partir das articulações de sentido e significados da realidade religiosa dos sujeitos; ratificando o espaço sagrado como conformação simbólica.

Considerações finais

A Geografia da Religião, embora não seja um campo de pesquisa recente, vem se consolidando no Brasil principalmente a partir das últimas décadas. Uma expressão desse movimento é a constatação de diferentes linhas teóricas constituindo a Geografia da Religião brasileira – e cumpre aqui salientar que o referido campo está se edificando não somente com contribuições de geógrafos, mas também com reflexões oriundas de pensadores de diferentes ramos do saber, como os cientistas da religião, filósofos e teólogos⁵. Como vimos, as diferenças epistemológicas das duas principais linhas da Geografia da Religião brasileira podem ser visualizadas quanto às suas distintas noções do conceito/categoria Espaço Sagrado.

Explorando as noções de espaço sagrado como *locus material* e como *conformação simbólica*, desnudamos suas bases teóricas; fundadas respectivamente em Mircea Eliade e Ernst Cassirer. A primeira noção nos lança em um viés de observação que tende a favorecer o empírico, em detrimento das dimensões mais subjetivas da religião. Com a segunda preposição conceitual as abordagens geográficas do fenômeno religioso avançam para níveis do conhecimento que privilegiam os indivíduos/fiéis/adeptos; ao invés da materialidade físico-espacial.

Ambas as noções e bases teóricas, com suas limitações e potencialidades, objetivam a produção do saber geográfico acerca do fenômeno religioso, cada uma a sua maneira. Cabe a cada pesquisador refletir à luz de suas temáticas e escolher qual caminho epistemológico trilhar.

Como nosso objetivo inicial era colocar à discussão diferentes concepções de Espaço Sagrado, acreditamos que ao menos em parte cumprimos nosso itinerário. Porém, esperamos que, se minimamente, tivermos provocado outro ponto de vista no leitor, além dos já cristalizados, todo esforço foi válido.

⁵ Vide o Dossiê “Geografia da Religião – nova abordagem” publicado, em duas edições (v.5, n.7 e n.8), em 2010 pela Revista *INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade* da Faculdade Católica de Uberlândia, em que a maioria dos artigos é fruto de reflexões de teólogos e cientistas da religião.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985. 195p.

BÜTTNER, Manfred. El significado de la Reforma para la nueva orientación de la Geografía en la Alemania Luterana. In: **Geocrítica**, Universidad de Barcelona, año III, n 12, 22 p., 1977. Disponível em <<http://www.ub.es/geocrit/geo12.htm>> Acesso 10/12/2009.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 391p.

DEFFONTAINES, Pierre. **Géographie et Religions**. Paris: Librairie Gallimard, 1948. 439p.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 609p.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191p.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. 2. Ed. Curitiba: Editora UFPR, 2004. p.253-265.

_____. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (orgs.). **Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007. p.207-222.

_____. **Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpx, 2008. 163p.

_____. Editorial: Geografia da Religião – Perspectivas e Abordagens. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, junho, ano 09, p., 2009a. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/editorial.htm> Acesso 06/04/2010.

_____. Da ontologia do sagrado de Rudolf Otto ao sagrado como forma simbólica. In: JUNQUEIRA, S. (org.). **O Sagrado: fundamentos e conteúdo do ensino religioso**. Curitiba: Ibpx, 2009b. p.67-89.

KONG, Lily. Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion. **Progress in Human Geography**. March, 2010. pp.1-22.

PARK, Chris. **Sacred Worlds: an introduction to geography and religion**. Londres: Routledge, 1994. 332p.

ROSENDAHL, Zeny. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, I. E. et al (org.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,

1997. p.119-153.

_____. O Espaço, o Sagrado e o Profano. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p.231-247.

_____. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, [1996] 2002. 92p.

SILVA, Alex Sandro da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião a Partir das Formas Simbólicas em Ernst Cassirer: Um Estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, junho, ano 09, 2009, p.73-91.

SOPHER, David Edward. **Geography of Religions**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967. 118p.

STUMP, Roger W. **The geography of religion: faith, place, and space**. Lanham/ Boulder/ New York/ Toronto/ Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2008. 423p.

USARSKI, Frank. A geografia da religião. In: USARSKI, F. (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. p.171-197.

_____. **Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo: Paulinas, 2006. 142p.

WEBER, Max. **Economía y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1964. 1321p.

Recebido para publicação em agosto de 2011.

Aprovado para publicação em dezembro de 2011.