



AS TEORIAS DO ESPAÇO SAGRADO NA GEOGRAFIA BRASILEIRA

André Fragoso ¹
Elvio Rodrigues Martins ²

RESUMO

O objetivo deste artigo é sintetizar as teorias do espaço sagrado na geografia brasileira. E como recorte para a pesquisa utilizamos a teoria geográfica proposta por Zeny Rosendahl (1996) pela importância histórica em contraste com a teoria de Sylvio Fausto Gil Filho (2008), que acabou se tornando o contraponto em uma crítica teórico-metodológica da operacionalidade da proposta anterior. Pretendemos apresentar a epistemologia fundamental dos autores sobre a abordagem do sagrado e uma convergência teórica.

Palavras-chave: Espaço Sagrado; Espaço Profano; Teorias; Representação Simbólica

ABSTRACT

The objective of this article is summarize the theories of sacred space in brazilian geography. And as a focus for the research, we used the geographic theory proposed by Zeny Rosendahl (1996) due to its historical importance in contrast to the theory of Sylvio Fausto Gil Filho (2008). This became the counterpoint into a theoretical-methodological critique of the operability of the previous proposal. We intend to present the authors' fundamental epistemology regarding the approach to the sacred and just one theoretical convergence.

Keywords: Sacred Space; Profane Space; Theories; Symbolic Representation

INTRODUÇÃO

Neste trabalho³ pretendemos sintetizar as teorias do espaço sagrado na Geografia. Em especial, a abordagem sobre o sagrado. Pode-se passar despercebido que o **Sagrado** é uma categoria de análise da **ciência das religiões**. Todavia, nem sempre, o estudo das religiões utilizava-se a categoria, pelo contrário, havia outras, tais como **mana** e o **totem** que foram aproveitadas para a compreensão das experiências religiosas vividas na realidade. Por hora precisamos entender que a **Religião** e a **Geografia** tem uma enorme trajetória individual até

¹ Mestrando do Curso de Pós-Graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo – SP, andre.fragoso@usp.br;

² Professor orientador. Professor Titular da Universidade de São Paulo - SP, elmartins@usp.br

³ Este trabalho representa uma parte de uma pesquisa acadêmica que pretende analisar de forma completa a epistemologia, as divergências e convergências das teorias do espaço sagrado, na geografia brasileira, dos autores Zeny Rosendahl e Gil Filho, sob a orientação do Professor Dr. Elvio Rodrigues Martins.

se constituírem como ciência no século XIX. Ao longo do tempo diversos pesquisadores lapidaram suas bases: a geografia com os gigantes do passado, tais como **Erastóstenes** (285-194 a.C.) ou **Ibn Battuta** (1304-1368 d.C.); e a ciência da religião (História das Religiões), com nomes igualmente memoráveis, tais como **Agostinho de Hipona** (354-430 d.C.) e **Benjamin Constant** (1767-1830 d.C.) entre outros. Impossível descrever de forma simples o impacto da religião e da geografia na sociedade moderna, pois é o mesmo que tentar abarcar a totalidade do conhecimento ocidental. Autores clássicos como **Ratzel** (1844-1904), **Carl Sauer** (1889-1975) entre outros foram responsáveis por indicar caminhos para os estudos da cultura na **Geografia Humana**.

As abordagens sobre a religião, por sua vez, constituem uma parte dos estudos culturais da Geografia Humana denominada de **Geografia da Religião**. Das quais durante décadas sofreu com a carência de estudos aprofundados até meados anos de 1980. É evidente que precisamos retirar alguns dessa afirmação, entre eles: **Paul Fickeler (1947)**, **Pierre Deffonataines (1948)**, **Max Sorre (1954)**, **David Sopher (1967)** e **Maria Cecília França (1972)**. Esses autores estavam cientes da importância da religião nas análises geográficas. Tal sensibilidade é evidenciada nas palavras de Max Sorre sobre a **prática religiosa** na sociedade em sua obra *L'homme sur la Terre (1961)*, o professor menciona que *“nenhum capítulo da geografia humana é completamente inteligível se ignora esta vocação”* (MEGALE, 1984, p.162).

Talvez essa dificuldade de aprofundamento seja porque os geógrafos estavam preocupados com outros elementos importantes da realidade e lhes faltavam fundamentos teóricos específicos voltados para a religião.

No Brasil, geógrafos a partir dos **anos 1990** se propuseram aos estudos da cultura religiosa. E não apenas fizeram estudos geográficos sobre o tema da religião e sua distribuição espacial pelo território, mas propuseram um aprofundamento teórico necessário para suas análises. Entre eles podemos mencionar a geógrafa **Zeny Rosendahl (1996)**, apontada como a pioneira neste tipo de abordagem, com sua construção da teoria do espaço sagrado na geografia; e, também **Sylvio Fausto Gil Filho (2008)** com a teoria dos sistemas simbólicos e das formas religiosas do espaço sagrado; e entre outros, tal como em **Christian Dennys Monteiro de Oliveira** e a matergeografia com seus vetores simbólicos.

Como recorte para este trabalho selecionamos duas abordagens teórico-metodológicas sobre o espaço sagrado que se apresentam de forma dialética. A primeira com a geógrafa **Zeny Rosendahl** e as formulações a partir do **Espaço Sagrado e Profano** oriunda dos textos de *MIRCEA ELÍADE (1962)*. E a outra com o geógrafo **Sylvio Fausto Gil Filho** advinda de textos de *RUDOLF OTTO (1917)* sobre o **sagrado** e de *ERNEST CASSIRER (1923)* com as **formas simbólicas da religião**. A principal crítica, segundo o professor Gil Filho é que a teoria do espaço sagrado de Zeny Rosendahl não consegue atingir religiões que não possui sua matriz no sagrado e profano. O objetivo do trabalho é demonstrar a **epistemologia fundamental** dos autores sobre o **sagrado e um ponto de convergência** nas linhas teóricas.

METODOLOGIA

Trilharemos pelas sendas da epistemologia comparativa para analisar as duas teorias geográficas do espaço sagrado em busca da reconstrução teórica do conhecimento. Porque ela é considerada o “*estudo metódico e reflexivo do saber, de sua organização, de sua formação, de seu desenvolvimento, de seu funcionamento e de seus produtos intelectuais. A epistemologia é o estudo do conhecimento*” (TESSER, G.J, 1994, p.92).

Desta maneira analisaremos: o livro *Espaço e Religião: Uma abordagem Geográfica (1996)* de **Zeny Rosendahl** e o livro *Espaço Sagrado: Estudos em Geografia da Religião (2008)* de **Sylvio Fausto Gil Filho**. Apresentaremos as concepções filosóficas do espaço sagrado e as principais maneiras em que os dois autores abordam o sagrado nos estudos geográficos. Verificaremos uma síntese do diálogo que ambos fazem com outras disciplinas para a construção teórica e como o sagrado se torna um elemento geográfico e assim digno de análises pela geografia.

Por fim, após identificadas em seus textos as divergências no sagrado, será proposta uma convergência geográfica em suas linhas teóricas.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A **proposta teórica de Zeny Rosendahl** sobre o espaço sagrado é fruto de seus estudos sobre os textos de **Mircea Eliade (1907-1986)**. Ele foi um importante pesquisador da História das Religiões. Precisamos fazer uma ressalva, pois quando dizemos que a principal influência



foi Elíade, não estamos descartando outras referências que a professora Zeny utilizou em sua obra, tais como Peter Berger, Émile Durheim, Max Weber entre outros.

Como historiador das religiões, Elíade identificou dois tipos de “homens” em seus estudos sobre o sagrado: o *homo religiosus* e o **homem arreligioso**. Sendo que:

o *homo religiosus*, com seu universo espiritual, que acredita em uma realidade absoluta, o sagrado, e assume um todo específico de existência no mundo; o arreligioso que recusa a transcendência.

(RIES, 2019, p.477)

O trabalho dele foi “*constituído sobre essa tripla abordagem: histórica, fenomenológica e hermenêutica*. No centro de sua sua pesquisa estão duas grandes direções: o sagrado e o símbolo” (RIES, 2019, p.480). Não comentaremos todas as abordagens, apenas desenvolveremos o **conceito de sagrado**.

Para Elíade o sagrado se **manifesta** de forma diferente da realidade, por isso ele utiliza o termo *hierofania*:

O termo *hierofania* foi proposto por Mircea Elíade (1962) para designar a manifestação do sagrado em objetos e coisas ou pessoas. A materialização do sagrado pode ocorrer em grutas, colinas, rios, pedras, árvores,...e que, simbolicamente, origina o lugar sagrado, **consagrando o espaço**, tornando-o qualitativamente forte, demarcado e diferenciado.

(ROSENDAHL, 1996, p.82).

Como supracitado para o historiador das religiões Mircea Elíade **o sagrado** manifesta-se em primeiro lugar por meio de uma hierofania. Segundo o próprio Mircea: “Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela” (ELÍADE, 1992, p.13). Desta maneira o sagrado para as pessoas que praticam a religião sempre foi manifestado pelos mais variados tipos de hierofanias:

Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”.

(ELÍADE, 1992, p.13)



Em cada hierofania, “três elementos intervem: o objeto (ser natural), a realidade invisível e o objeto ser mediador coberto de sacralidade” (RIES, 2019, p.265). E, por fim, para Mircea “a experiência do sagrado ligada às hierofanias denota um comportamento do *homo religiosus* que crê na transcendência” (RIES, 2019, p.258).

Nota-se que ao destacar essas hierofanias como espaço sagrado se evidenciou um espaço que não é, ou seja, o **espaço profano**. Tal espaço profano é considerado todo aquele cujo teor não está ligado ao sagrado. Por exemplo a comemoração festiva da proclamação da República ou a Independência Política de um país, no mundo atual, geralmente não está associado à liturgia sagrada, assim podemos considerá-la como profana. Isso não significa que ela está fadada na luta entre o Bem e o Mal se tonar o ambiente do Mal, todavia é uma caracterização para diferenciá-la das celebrações rituais do sagrado. Em resumo, o espaço profano é tudo aquilo que não tem caráter sagrado. A Zeny Rosendahl falará com mais precisão sobre ele, por hora, o que podemos dizer do exemplo acima é que para a geógrafa apesar de que uma festa cívica é claramente profana, a mesma tem elementos capazes de dar um “aspecto de sagrado”, cuja autora identifica como sacralização para diferenciar do sagrado.

O professor Elíade ainda comenta que os dois, ou seja, o sagrado e o profano, constituem duas modalidades do Ser no mundo:

O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.

(ELÍADE, 1992, p.14-15)

É evidente que depois do apresentado, notamos que o sagrado também torna-se um objeto que interessa aos estudos geográficos. A geógrafa Zeny Rosendahl influenciada, principalmente, pela teoria do sagrado de Elíade conseguiu observar a importância da manifestação do sagrado para compreender geograficamente a realidade humana:

A natureza da geografia da religião consolida-se na exploração dos conceitos de sagrado e profano.

(ROSENDAHL, 2018, p.210)

De acordo com Zeny “o espaço sagrado é como um campo de forças e valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência” (ROSENDAHL,2018, p.80). Assim elementos do Sagrado são constituintes da sua realidade, tais como templos, cavernas, florestas que demonstram o “**centro do mundo**” para as pessoas religiosas, em outras palavras, tornar-se **o lugar sagrado**:

O conceito de **lugar sagrado** identifica-se com o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso. Cada comunidade religiosa vivencia o lugar a sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças. As diferentes análises geográficas sobre o lugar religioso enfatizam a vivência e a identidade religiosa.

(ROSENDAHL,2018, p.213)

Essa expressão “centro do mundo” significa que o mundo religioso possui outro tempo e outro mundo, ou seja, aquele mundo visto pela ótica do sagrado (ELÍADE, 1992). Desta maneira a produção econômica é alterada, as relações político-sociais podem ter hierarquias, as experiências religiosas são reconectadas, os fluxos migratórios são conduzidos para um ponto geográfico específico, cujo fim é satisfazer as demandas do Ser Sagrado. Portanto:

O mesmo simbolismo do **Centro** explica outras séries de imagens cosmológicas e crenças religiosas, entre as quais vamos reter as mais importantes: (a) as **idades santas** e os **santuários estão no Centro do Mundo**; (b) os templos são réplicas da Montanha cósmica e, conseqüentemente, constituem a “ligação” por excelência entre a Terra e o Céu; (c) os alicerces dos templos mergulham profundamente nas regiões inferiores.

(ELÍADE, 1992, p.25-26)

Novamente não nos aprofundaremos nesses interessantes debates místicos, teológicos, fenomenológicos e psicológicos. Mas, o “centro do mundo” organiza o Caos e o Kosmos, em outras palavras, as divindades trazem a estrutura, a forma e a ordem para o Caos.

Por fim a **manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo**. Estas foram as palavras de Mircea Elíade sobre o impacto do espaço sagrado nas sociedades:

Porque não se trata do espaço geométrico, mas de um **espaço existencial e sagrado**, que apresenta uma estrutura totalmente diferente e que é suscetível de uma infinidade de roturas e, portanto, de comunicações com o transcendente.

(ELÍADE, 1992, p.33)

O Sagrado em Gil Filho

A proposta de **Sylvio Fausto Gil filho** sobre o **espaço sagrado** é pautada nos textos de **Rudolf Otto (1869-1937)**. Ele foi um historiador das religiões e tinha a linha filosófica no neokantismo e influências na fenomenologia. De acordo com os historiadores da religião, Rudolf Otto quando escreveu em 1917 a obra *Das Heilige* (O Sagrado) tinha em mente refutar a “escola sociológica - Durkheim, Wundt entre outros – que reduzia o sagrado a uma força impessoal vinda da consciência coletiva e, também, refutar a dessacralização do começo do século XX” (RIES, 2019, p.413). A abordagem de Otto era inovadora pois a “análise era realizada a partir do homem religioso, pois o sagrado para ele é explicado apenas pela **experiência vivida** pelo homem” (RIES, 2019, p.411). Assim, o historiador das religiões, Otto, pode ser considerado um dos precursores de uma antropologia religiosa, e até mesmo, o fundador da antropologia religiosa moderna.

No sagrado, Otto observou três elementos constituintes: o **numinoso**, o **sanctum** e como uma **categoria a priori**. O **numinoso** é o divino, ou seja, o Ser sagrado; o **sanctum** é o valor qualitativo do numinoso; e a categoria **a priori**, “*a disposição original do espírito humano capaz de compreender o numinoso e, portanto o lugar da revelação interior*” (RIES, 2019, p.512). O sagrado para **Otto** é **ontológico**. Assim “*as religiões são o resultado da manifestação progressiva e histórica do sagrado*” (RIES, 2019, p.512). E o “*sagrado uma categoria de interpretação e avaliação a priori. É, pois, o elemento de todas as religiões*” (RIES, 2019, p.233).

Nas próximas linhas detalharemos um pouco mais três elementos constituintes da categoria **o Sagrado**. Todavia, necessitamos mencionar que a forma interna do estudo ottoniano pode ser estranha para a maioria dos geógrafos que não trabalham com a fenomenologia, pois o historiador buscou descrever as sinestésias do encontro com **o Sagrado**.

1- Numinoso: Rudolf Otto em sua obra famosa chamada *O SAGRADO (1917)*, na qual ele identificou o sagrado como elemento principal para o estudo das religiões e seus fenômenos, o professor elaborou um termo especial para lidar com tais fenômenos: **o numinoso**.

Para tal eu cunho o termo "o numinoso" (já que do latim *omen* se pode formar "*ominoso*", de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma **categoria numinosa** de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso.

(OTTO, 2017, p.38)

A palavra numinoso é uma derivação do latim *numen*. E que literalmente significa “**fazer um sinal com a cabeça**”. De acordo com o dicionário de filosofia SANTOS, M. F. “com o tempo significou o ato de **afirmação da divindade, dos deuses**, para finalmente **indicar a própria divindade**”(SANTOS, 1965). E, para finalizar, Otto adverte que “como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso (OTTO, 2017, p.38)”. Vale ressaltar que a expressão latina “*sui generis*” é uma locução adjetiva que significa única em gênero, ou seja, singular. E, também, ressaltar que essa categoria (o numinoso) difere do *númeno*, uma categoria elaborada por Kant.

Rudolf Otto teve várias influências para criar o termo. Entretanto, as ideias do filósofo e teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e do filósofo alemão Jakob Friedrich Fries (1773-1843) foram destaques em sua teoria. De Schleiermacher vem a crítica sobre o **sentimento de dependência** da humanidade ao entrar em um sistema religioso. A princípio Otto modifica o termo para **sentimento de criatura** e explica o erro de Friedrich Schleiermacher:

O sentimento religioso seria então diretamente e, em primeiro lugar, uma autopercepção, ou seja, uma sensação sobre minha própria condição peculiar, qual seja, minha dependência. Somente por inferência, ao acrescentar em pensamento uma causa fora de mim, é que, segundo Schleiermacher, chegaríamos ao divino. Só que isso contradiz totalmente o mecanismo psíquico que ali ocorre. O "sentimento de criatura" na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o "receio"), que sem dúvida se deve em primeiro lugar e diretamente a um objeto fora de mim. Esse é justamente o objeto numinoso.

(OTTO, 2017, p.42)

Assim, segundo Otto, para que esse **sentimento de criatura** apareça na humanidade é imprescindível a experiência religiosa. Em outras palavras uma pessoa ou grupo necessita vivenciar “a presença do *nume* ou sentir algo que tenha caráter *numinoso*, ou seja, somente pela aplicação da categoria do numinoso a um objeto real ou imaginário é que o sentimento de criatura pode surgir como reflexo na psique” (OTTO, 2017, p.42). O sentimento de criatura

demonstra a pequenez da humanidade diante dos fenômenos naturais do mundo e da sua morfologia em sua geografia natural caracterizam o sentimento de vazio, ou seja, o nada. Por exemplo, o “deserto extenso, a estepe infinda e monótona são excelsos e por associação de sentimento também evocam em nós o numinoso” (OTTO, 2017, p.108).

De Jakob Friedrich Fries, o professor Otto aprimora o termo *ahndung*, que significa intuição, pressentimento (OTTO, 2017, p.183). Assim, nas palavras do professor, Jakob Fries define o *ahndung* como “a faculdade de **intuição** que é a capacidade de ‘divinar’ a **teleologia objetiva do mundo**” (OTTO, 2017, p.183). Essa definição se aproxima da compreensão de Schleiermacher sobre a divinação profética e ao reconhecimento de milagres quando “ao tentar exemplificar o objeto desse sentir, ele geralmente fala em impressões de um *telos* superior, um sentido misterioso e último do universo, do qual teríamos um palpite” (OTTO, 2017, p.183).

2 – Sanctum. Este elemento tem característica valorativa e não apenas moral. *Sanctum* é uma palavra latina que pode ser um objeto, um lugar, um templo, uma casa, uma pessoa, um livro. Precisamos compreender que, na visão ottoniana, é o numinoso quem os valoriza. Porém uma ressalva necessita ser feita sobre o significado de sanctum:

Não é "perfeito", nem "belo", nem "excelso", nem tampouco "bom". Entretanto, apresenta uma correlação com esses predicados que, com certeza, pode ser sentida: é também um valor, um valor objetivo, ao mesmo tempo um valor inexcedível, infinito. Trata-se do valor numinoso, o profundamento e origem irracional primeira de todos os possíveis valores objetivos.

(OTTO, 2017, p.91)

O termo *sanctum* traz de forma fenomenológica o **sentimento de respeito** pelo o sagrado, ou seja, “*algo que exige respeito incomparável, algo que precisa ser reconhecido intimamente como mais válido, elevado, objetivo e, ao mesmo tempo, situado acima de todos os valores racionais, como valor estritamente irracional*” (OTTO, 2017, p.91).

Basicamente podemos dizer que o elemento Sanctum é o resultado da experiência religiosa marcada pelos estágios da experiência com o numinoso. Esses estágios são: o sentimento de criatura, sebastos, mysterium e fascinum. Portanto:

O homem religioso capta esse valor e, diante disso, apresenta seus atos, seu ser, sua situação como criatura. Para expressar o não valor do que não é o numinoso, o latim fala de sanctum, que designa o valor do numinoso. Assim, o sanctum é o sagrado porque se opõe ao profano.

(RIES, 2019, p.411-412)

3- O sagrado *a priori*: De acordo com Otto, o sagrado é uma categoria *a priori*. A priori significa “conhecimentos independentes da experiência, que são dados imediatamente pelo pensamento, ou deles se deduzem, ou que se aplicam à experiência sem por isso serem tirados dela” (JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo, 2008). Para Rudolf Otto, o Sagrado como categoria *a priori* significa:

A disposição original do espírito humano capaz de compreender o numinoso.
(RIES, 2019, p.512)

O professor se inspirou ao formular essa categoria nos estudos de Immanuel Kant. Mas, a categoria *a priori ottoniana* não é necessariamente igual ao que Kant definiu. Assim, ele juntou o aspecto **racional e irracional** do **sagrado** e identificou uma universalidade entre eles:

Tanto os elementos **racionais** quanto os **irracionais** da complexa categoria que é o "sagrado" são elementos *a priori*, os racionais na mesma medida que os irracionais. A religião não entra em vassalagem nem com o telos nem com o etos [teleologia e moral], tampouco vive de postulados; também o que ela tem de irracional tem suas próprias raízes independentes nas ocultas profundezas do próprio espírito. Esse caráter apriorístico vale finalmente e em terceiro lugar também para a ligação entre os elementos racionais e irracionais na religião, ou seja, eles necessária, intrínseca e aprioristicamente andam juntos.

(OTTO, 2017, p.173)

Otto comenta também sobre um potencial da “inclinação humana”, ou seja, o potencial do espírito humano que precisa ser despertado por um estímulo. O “potencial como inclinação para algo é, ao mesmo tempo, uma determinante teleológica, uma direção apriorística do vivenciar, experimentar e comportar-se, é estar *a priori* posicionado para algo” (OTTO, 2017, p.153). Para exemplificar esse potencial no espírito humano, o professor disse:

Do nada, nada se explica. Natureza só se pode explicar com base em forças fundamentais naturais já dadas, cujas leis é preciso buscar. Querer explicar essas, por sua vez, não faz sentido. No plano mental, entretanto, esse [dado] primeiro a partir do qual se apresenta explicação é o próprio espírito humano [Geist] com suas características, forças e leis; é preciso pressupor o espírito humano, o qual em si mesmo não pode ser explicado. Não se pode dizer como "se faz" espírito.

(OTTO, 2017, p.152)

Por fim esse direcionamento ou impulso não está colocado de forma **inata** na humanidade, portanto Otto não é defensor da doutrina do inatismo; todavia, para Rudolf o sagrado *a priori* necessita ser despertado ou estimulado pelo numinoso, ou seja, um agente

externo. Ele pode estar se referindo ao fato de que em meio a experiência religiosa acontece um despertar/revelação da consciência para os elementos externos e internos manifestados pelo sagrado. E que, na maioria das vezes, essa conexão entre o agente externo e a pessoa que tem a experiência é feita por um intermediador já experimentado e capacitado religiosamente para isso: “**cognições a priori** não são aquelas que toda pessoa racional possui (essas seriam “inatas”), mas que toda **pessoa pode vir a ter**. Precisa ser **despertadas por outras pessoas** de capacitação superior (OTTO, 2017, p.206).

O sagrado *a priori*, segundo Rudolf, possui manifestações que ultrapassam a materialidade, pois algumas partes da história podem ser consideradas alicerces fundadores da própria religião. Assim a “**religião se torna história** quando a própria predisposição permite reconhecer certas partes da história como manifestação do sagrado” (OTTO, 2017, p.206). Desta maneira ao ligar a história e a religião, Rudolf tentou unir a imaterialidade e a materialidade do sagrado:

A diferença entre o sagrado como categoria *a priori* do espírito racional e o sagrado em sua manifestação finalmente nos leva à conhecida diferença entre revelação interior e exterior, geral e especial. Trata-se, no fundo, da mesma diferença. Ela igualmente nos leva à relação entre razão e história.

(OTTO, 2017, p.205).

O historiador da ciência das religiões Jules Ries (1920-2013) explicou a importância de Otto para os estudos das religiões. Segundo ele, Rudolf reconduziu os estudos do fenômeno religioso ao homem e à sua experiência vivida no encontro com o sagrado:

É a experiência do numinoso que fornece a escala, as dimensões do fenômeno religioso e na multiplicidade das experiências vividas. É a experiência do sagrado que fornece a escala, as dimensões do fenômeno religioso. Essa experiência *sui generis* que o homem vive é irreduzível às outras experiências humanas: não é nem sociológica, nem puramente psicológica, nem uma experiência comum. É uma experiência vivida no encontro com o sagrado.

(RIES, 2019, p.215).

Manifestação do Sagrado e a Ciência Geográfica

Pretendemos nesta última parte fazer algumas sínteses sobre a manifestação do Sagrado nas teorias de Rudolf Otto e Mircea Eliade; depois verificaremos de forma sucinta como Gil Filho e Zeny Rosendahl utilizaram as teorias para interpretar a realidade geográfica.

Na teoria de Otto

A manifestação do sagrado **na teoria de Rudolf Otto** acontece por meio de fenômenos, ações, revelação interior e **revelações exteriores**. É neste ponto que interessa a geografia mais tradicional que trabalha com a materialidade e, de certa forma, com a “objetividade” do fenômeno sagrado. Assim sendo, é possível que um templo, uma gruta, pessoa, livro ou um lugar designado para a adoração religiosa se torne um espaço sagrado para a manifestação do ente numinoso. Na qual Otto enfatiza que os estudos religiosos denominam essa manifestação de sinais:

Seja possível encontrá-lo em eventos, fatos, pessoas, em atos de auto-revelação, ou seja, que além da revelação interior no espírito também haja revelação exterior do divino. Essas revelações atuantes, essas manifestações do sagrado em perceptível auto-revelação a linguagem da religião chama de "sinais".

(OTTO, 2017, p.180)

Entretanto, vale ressaltar que o historiador das religiões **Rudolf Otto** investigou de forma mais aprofundada o impacto do numinoso na psique (alma). Para ele esse tipo de estudo tinha a capacidade de conhecer e reconhecer **genuinamente o sagrado** em sua manifestação. Logo havia necessidade de utilizar o termo teológico da divinação para explicar tal aprofundamento. O próprio autor definiu o que ele entendia por divinação:

Divinação genuína nada tem a ver com lei natural, nem com referenciamento ou não à mesma. Ela não se interessa pelo surgimento de um acontecimento, seja ele um evento, uma pessoa ou um objeto, e sim pelo seu significado, qual seja, o de ser um "**sinal**" do sagrado.

(OTTO, 2017, p.182)

Não nos aprofundaremos nesses interessantes debates teológicos e psicológicos. Entretanto, a manifestação do sagrado, em especial, pelos seus elementos exteriores faz com que haja uma geografia.

Depois de tudo isso, ou seja, a compreensão do sagrado ottoniano e sua manifestação necessitamos de uma síntese para verificar como as ideias sobre o sagrado foram utilizadas pelo professor Gil Filho na teoria do espaço sagrado na geografia. Além da influência de Otto, podemos citar outros autores que o influenciaram, tais como Max Weber com *Sociology of Religion* (1920); Yi Fu Tuan com *Topophilia* (1974); David Sopher com *Geography of Religions* (1967) entre outros.

Assim para o professor a abordagem do historiador Otto permite considerar “o sagrado uma categoria de interpretação e avaliação a priori, e, como tal, somente podemos remetê-la ao contexto religioso” (GIL FILHO, 2008, p.28). Portanto “a teoria ottoniana do sagrado permite resguardar um atributo essencial para o fenômeno religioso ao mesmo tempo em que o torna operacional” (GIL FILHO, 2008, p.28). Além disso, segundo Rudolf Otto no sagrado existem elementos **racionais** e **não racionais** que podem ser analisados:

Nessa abordagem, o **sagrado** reserva aspectos ditos **racionais**, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual por meio de seus predicados, e aspectos **não racionais**, que escapam à primeira apreensão, sendo exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O não racional é o que foge ao pensamento conceitual, por ser característica explicitamente sintética e só é assimilado enquanto atributo.

(GIL FILHO, 2008, p.28).

Para Gil Filho, o sagrado *per si* (por si) é “*exclusivamente explicado em sua própria escala, ou seja, a escala religiosa. Todavia, no plano fenomênico, ele se apresenta em uma diversidade de relações que nos possibilitam entendê-lo enquanto representação*” (GIL FILHO, 2008, p.29). Daí a necessidade das **formas simbólicas** na fenomenologia de Ernest Cassirer e a categoria **espaço de representação** de Serge Moscovici (1928-2014) e do historiador **George L. Mosse (1918-1999)** para que a teoria do espaço sagrado na geografia ficasse completa:

No ponto de vista de Cassirer, a natureza humana é considerada sob o aspecto funcional e esse pressuposto de definição do homem coloca de lado a premissa da essência metafísica e o instinto inato. Como teoria do homem, o autor afirma que as atividades humanas são o que define o devir da humanidade, de modo que a linguagem, o mito, e a religião são essenciais a esse propósito.

(GIL FILHO, 2008, p.67).

Assim, “cada vez mais o homem afasta-se do **universo dos fatos** e aproxima-se do **universo simbólico**. Esse homem, enquanto ser simbólico, passa a reconhecer o mundo pelos seus significados” (GIL FILHO, 2008, p.67).

Finalmente, de acordo com o professor Gil (2008, p.32), há quatro maneiras analíticas para se estudar o sagrado com ênfase na teoria ottoniana e nas formas simbólicas de Cassirer:

(I) A primeira refere-se a sua materialidade fenomênica a qual é apreendida através dos nossos instrumentos perceptivos imediatos. Refere-se a exterioridade do sagrado e sua concretude.

(II) A segunda é a apreensão conceitual através da razão pela qual concebemos o sagrado pelos seus predicados e reconhecemos a sua lógica simbólica. Sendo assim,

o entendemos enquanto sistema simbólico e projeção cultural. Trata-se de uma possibilidade muito presente na análise filosófica e antropológica.

(III) A terceira possibilidade nos remete à tradição e à natureza arquetípica do sagrado enquanto fenômeno. Neste sentido o reconhecemos através das Escrituras Sagradas, das Tradições Oraís Sagradas e dos Mitos. Sendo este o enfoque teológico e dos especialistas da religião.

(IV) A quarta possibilidade de reconhecimento do sagrado nos remete ao sentimento religioso, seu caráter transcendente e não racional. É uma dimensão de inspiração muito presente na experiência religiosa. É a experiência do sagrado *per se*. Esta dimensão, que escapa a razão conceitual em sua essência, é reconhecida através de seus efeitos. Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre o sentimento religioso e o fenômeno sagrado.

No **primeiro** é justamente a exterioridade do sagrado que pode ser observada em “templos, lugares de peregrinações, a sacralização da natureza (rios, florestas, montanhas), o lugar dos mortos, os lugares sagrados em geral (Gil Filho, 2008, p.32). No **segundo** refere-se aos elementos subjetivos e transcendentes que estão atrelados aos fenômenos religiosos, tais como a preparação para vida após a morte, existência de Deus, alma, espírito da floresta, totem, mana, entre outros que organizam os sistemas religiosos. No **terceiro** procuramos entender o sagrado a partir de construções epistemológicas realizadas pelo grupo religioso (Gil Filho, 2008, p.32). O **quarto** e último refere-se a experiência religiosa, ou seja, do indivíduo na presença do sagrado.

O **espaço sagrado** para **Sylvio Fausto Gil Filho** advém do *"estudo das espacialidades religiosas como representações da religião estruturada e suas formas simbólicas estruturantes"* (GIL FILHO, 2008, p.12). Em outras palavras é a **manifestação do numinoso** que faz com que haja uma **conformatação**, ou seja, uma **forma simbólica de representação** que dá sentido ao mundo e está provida de **elementos geográficos**, os quais são chamados de espacialidades por Gil Filho:

A espacialidade do pensamento religioso é uma desconstrução do espaço das representações empíricas e torna-se, assim, o espaço das representações simbólicas. Trata-se, pois, de um espaço sintético que articula o plano sensível ao das representações galvanizadas pelo conhecimento religioso.

(GIL FILHO, 2008, p.73).

Por isso, para Gil o *"espaço sagrado é o produto da consciência religiosa concreta e, nesse contexto, não é possível a separação entre a posição e conteúdo, pois a última, parte de uma consciência do vivido plenamente sensível"* (GIL FILHO, 2008, p.71). E o professor acrescenta que *"o espaço sagrado se apresenta como palco privilegiado das práticas religiosas. Por ser próprio do mundo da percepção, ele carrega marcas distintivas da*

religião, conferindo singularidades peculiares aos mundos religiosos" (GIL FILHO, 2008, p.72).

Na teoria de Eliade

Fazendo uma síntese da manifestação do sagrado na realidade em Eliade e como a teoria foi utilizada pela geógrafa Zeny Rosendahl. Podemos dizer que o sagrado é fundamental para a teoria de Zeny porque nele observou-se o **fenômeno religioso no geográfico**.

Como supramencionado, o historiador das religiões Mircea Eliade trabalhou com os termos sagrado e profano. Sendo que a manifestação do sagrado é feita por uma hierofania. E o **entorno** que diretamente ou indiretamente apresenta elementos do sagrado, ele denominou de Profano. Desta maneira o **espaço sagrado** e o **espaço profano** começaram a ser pensados de forma operacional na geografia.

Assim, como observamos, na definição da professora Zeny, *“o **espaço sagrado** é como um campo de forças e valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência” (ROSENDAHL, 2018, p.80) ”. Entretanto, não havíamos comentado sobre a concepção de **espaço profano** da professora. Nas palavras dela *“o **espaço profano** constitui-se naquele espaço ao ‘redor’ do espaço sagrado [...] numa realidade diferenciada da realidade sagrada” (ROSENDAHL, 1996, p.81).* Portanto, ele estaria ligado ao espaço sagrado com as atividades econômicas, comerciais e de lazer. Sendo que tais atividades sofreriam graus de vinculação ao sagrado, ou seja, poderiam ser um espaço profano diretamente vinculado ou espaço profano indiretamente vinculado, entre outros.*

Vale destacar que para Zeny *“ao privilegiar a **localização** geográfica dos espaços religiosos, foi possível reconhecer três níveis: (a) **fixo**, (b) **não fixo ou móvel** e (c) o **imaginalis**” (ROSENDAHL, 2018, p.255).* Não vamos fazer uma caracterização pormenorizada dos níveis, mas podemos dizer que o **fixo** refere-se aos templos ou lugares sagrados, **não fixo ou móvel** aos livros ou objetos sagrados, e por fim, o **imaginalis** é de ordem fenomenológica, ou seja, são fatores que identificam as essências espirituais dos lugares. Este último nível merece um pouco mais de destaque.

De acordo com Zeny o espaço *imaginalis* pode estar vinculado a perspectiva humanística, ou seja, com influência da fenomenologia:

A familiaridade com o lugar religioso e a experiência religiosa compartilhada num mundo *imaginalis* são fatores que favorecem a “essência espiritual” e a qualidade poética dos lugares. **Bachelard** (1988) nos revela o espaço da imaginação – o espaço poético-, um espaço que foi apropriado pela imaginação e não deve permanecer como espaço indiferente sujeito às medidas e/ou estimativas do pesquisador. Para o geógrafo David Harvey, esses espaços de representação imaginados estão teorizados na grade de práticas espaciais.

(ROSENDAHL, 2018, p.260)

Gaston Bachelard (1884-1862) foi um filósofo que estudou a filosofia da ciência. Ele compreendia que a imaginação poderia ser dividida em formal e material. Sendo que a formal remete aos pensamentos a tradição aristotélica, cartesiana e positivista; entretanto, a material é imprescindível para a atividade científica, pois sem ela não há ciência (COSTA, 2014).

Por fim para a construção teórica da operacionalidade do espaço sagrado e profano na geografia, Zeny teve a influência do geógrafo **Manfred Büttner** que tinha orientações metodológicas em três campos de investigação: o “*primeiro pela comunidade religiosa; o segundo trata da experiência religiosa individual; e o terceiro considera a dialética entre religião e ambiente*” (ROSENDAHL, 2012, p.26). É evidente que outros geógrafos compõe a influência da autora, tais como Sopher com o *Geography of Religion* (1967), Tanaka com *The Evolution of Pilgrimage as Spatial-Symbolic System* (1981), Kong com *Geography and Religion: Trends and Prospects* (1990), França com *Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa* (1972), entre outros. Porém focamos a base teórica mais robusta, por isso destacamos apenas Manfred Büttner e a *Geographia Religioum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie* (1985).

Assim a professora termina a sua construção teórica do espaço sagrado na Geografia indicando a sistematização do **Sagrado e Profano**. No qual os geógrafos podem desenvolver seus estudos em três dimensões: a **Dimensão Econômica** (bens simbólicos, mercados); a **Dimensão do Lugar** (difusão da fé, comunidade religiosa e identidade, percepção, vivência, paisagem religiosa e região cultural); e a **Dimensão Política** (religião, território e territorialidade, religião civil, sacralidade e identidade). Entre todas as dimensões, a **dimensão do lugar** e do **espaço imaginalis** relevou-se com os argumentos pouco construídos e operacionais nos textos.



Convergência Teórica: Espaço *Imaginalis* e as Formas Simbólicas

Ao observarmos as formas teóricas sintéticas apresentadas nesse texto é possível aferir uma possibilidade de convergência teórica. Não apresentaremos os pormenores aqui, pois refere-se ao término do trabalho de dissertação; entretanto, podemos mencionar que o **espaço imaginalis**, de Zeny Rosendahl que trabalha com a fenomenologia bachelardiana pode convergir com a formas simbólicas de representação cassireriana em Gil Filho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observar as epistemologias fundamentais das duas teorias do espaço sagrado podemos concluir que: ambas as teorias apresentam no cerne a **concepção** de que o **sagrado** é uma categoria fundamental para analisar o fenômeno religioso. Entretanto há diferenças na maneira da abordagem do Sagrado. Em Zeny Rosendahl, o fenômeno religioso pode ser compreendido como manifestação do Sagrado por meio de uma hierofania. Esta possui elementos geográficos que podem ser estudados pela geografia. Em Gil Filho, o Sagrado, está ligado com o numinoso, sendo que o mesmo desperta um sentimento na humanidade por meio da experiência religiosa. Tal experiência, também, pode ser manifestada na realidade e possuir elementos geográficos.

Por fim, aferimos uma possível **convergência** teórica entre elas: de que a proposta de Gil Filho sobre o Sagrado e as formas simbólicas de representação em Cassirer tornou-se um **complemento** da *dimensão do lugar* e do *espaço imaginalis* de Zeny Rosendahl para o estudo da geografia e religião.

REFERÊNCIAS

COSTA, E. Noções do Imaginário: Perspectivas de Bachelard, Durand, Maffesoli e Corbin. Revista Nex n. 3 (2014).

Acesso em 13/11/2023 <https://revistas.pucsp.br/index.php/nexi/article/view/16760/15660>

ELÍADE, M. O Sagrado e o Profano. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992



GIL FILHO, S.F, Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião 20 Ed. Curitiba: IBPEX, 2008

JAPIASSÚ, H e MARCONDES, D. Dicionário Básico de Filosofia. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008)

OTTO, Rudolf. Os Aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST. Petrópoles. RJ. Vozes. 2007.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro. UERJ, NEPEC, 2002

_____ Uma Procissão na Geografia. Rio de Janeiro. UERJ, NEPEC, 2018

RIES, Julien. A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e método. Editora Vozes, 2019.

SANTOS, M. F. Dos. Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais. 3. ed. São Paulo: Matese, 1965.

TESSER, G.J, Principais linhas epistemológicas contemporâneas. Educ. Rev. [online]. 1994, n.10, pp.91-98