
O ESPAÇO

DA RELIGIÃO

SÉRGIO DA MATA

Resumo: *desde os anos 1990, assiste-se a uma 'virada espacial' nas Ciências Sociais, na História e mesmo na Filosofia. O autor procura refletir sobre as distintas possibilidades de abordagem das relações entre espaço, cultura e religião.*

Palavras-chave: *espaço, lugar, geografia da religião, secularização, metodologia*

O RETORNO DO ESPAÇO

As línguas ocidentais dão prova de que, por meio de expressões tão difundidas como *ter lugar*, *to take place*, *avoir lieu*, no caso do alemão, o verbo *stattfinden*, a existência de um dado fenômeno está em relação direta com a sua espacialidade. Esquecidos da verdade dessa constatação elementar, tendemos sempre a voltar nossa atenção para aquela dimensão que nos parece ser a única efetivamente dinâmica, em se tratando da vida do homem em sociedade. O tempo se constituiu para nós quase num valor em si mesmo, num valor absoluto. Tornou-se possível afirmar que “a verdade tem um núcleo feito de tempo” (Heidegger). Essa inclinação pela diacronia adquiriu sua expressão máxima com o capitalismo e o advento do mais poderoso dos mitos por ele infundidos: o mito do progresso. Todavia, é possível que nos encontremos diante de uma redescoberta, hoje mais evi-

dente do que nunca, do espaço. Sente-se, enfim, o impacto de uma reviravolta que se processa há tempos em disciplinas como a Filosofia e a Geografia. A década de 1990 evidenciou o que poderíamos chamar de retorno do espaço. Esse retorno se faz sentir um pouco por toda parte, da Sociologia à História, da Antropologia à Ciência da Religião.

A questão dos limites de uma visão meramente formalista do espaço, entretanto, não tem sido discutida a fundo pelos historiadores e cientistas da religião brasileiros. Só aos poucos as distintas formas de experiência e percepção espacial têm sido exploradas. A concepção tradicional de espaço, ainda hoje majoritária entre nós, é a de que ele se reduz a um mero 'palco'.

A despeito de iniciativas originais como as de Nora (1984) e Koselleck (2000), a ciência histórica não demonstrou maior interesse em acompanhar a discussão desenvolvida em torno da categoria espaço. Foi entre cientistas sociais, filósofos e – *last but not least* – geógrafos que os principais avanços teóricos foram feitos. Que autores podem nos ajudar a ganhar um pouco mais de clareza no estudo das relações entre fenômeno religioso e sociedade, não apenas em sua dimensão temporal, mas, sobretudo, espacial?

Um nome a ser lembrado, e não só pelo seu pioneirismo, é o de Georg Simmel. Publicada em 1908, sua *Soziologie* contém um extenso e rico capítulo sobre as relações entre espaço e sociedade. Simmel afirma que nem tempo nem espaço podem ser tidos, em si mesmos, como causas de fenômenos sociais. Tempo e espaço configurariam meras coordenadas em que tais fenômenos se verificam. Para ele, “em si mesmo, o espaço é uma forma destituída de eficácia, onde, na verdade, as energias reais se manifestam” (SIMMEL, 1999, p. 687). Que energias são estas e de onde provêm? Formado na escola de pensamento kantiana, sua resposta não poderia ser outra: “o espaço é apenas uma expressão da alma” (SIMMEL, 1999, p. 689). Nenhuma teoria é elaborada, nenhum programa disciplinar é estipulado. Simmel prefere definir alguns problemas a serem explorados – como a relação que distintas formas de socialização têm com o espaço ou a importância do que ele denominou “pontos de rotação” (focos a partir dos quais irradiam forças de coesão e/ou subordinação). Outro tema que Simmel explorou pioneiramente e que o tornou conhecido entre os historiadores e cientistas sociais brasileiros é o efeito da vida nas

metrópoles sobre a vida espiritual dos homens. A grande cidade é o *locus* por excelência da mentalidade moderna. Neste espaço gigantesco e racionalizado, dominado pela lógica econômica capitalista, as relações entre os homens se automatizam e perdem o caráter pleno que seria predominante nas pequenas cidades. Sua oposição entre metrópole e pequena cidade é análoga à que Tönnies havia identificado entre sociedade e comunidade (SIMMEL, 1995).

A atualidade da Sociologia do espaço de Simmel é ainda mais flagrante quando se sabe que ela se ocupa longamente do problema da constituição e do significado dos limites e das fronteiras. Há, assim, uma dialética entre coesão de um grupo e os limites espaciais que ele ocupa. A unidade do grupo e a do seu espaço são indissociáveis uma da outra. “A fronteira não é um fato espacial que gera efeitos sociológicos, mas um fato sociológico que adquire forma espacial. [...] Toda fronteira é um fenômeno espiritual ou, antes, sociológico” (SIMMEL, 1999, p. 697, 699). É fácil entender o caráter inovador desta visão da fronteira se se leva em conta o domínio absoluto exercido até então pela perspectiva formalista.

Outra contribuição a ser ressaltada é a análise do espaço mítico proposta por Ernst Cassirer. O espaço mítico é aquele espaço sobrecarregado de sentido, em oposição ao espaço que se apresenta aos nossos órgãos sensoriais (o espaço geométrico). Este é homogêneo, puramente funcional, ao passo que aquele é um espaço diferenciado, heterogêneo. Utilizando-se de farto material histórico e etnográfico, Cassirer centra sua atenção na forma pela qual o espaço é vivenciado em sociedades ainda não dominadas pelo pensamento racionalista. Ele oferece, assim, as bases para a constituição de uma antropologia do espaço que, àquela época, mal se delineava. Cassirer (1958, p. 106) postula que, “inversamente à homogeneidade que reina no conceito geométrico de espaço, na concepção mítica, cada lugar e direção são dotados quase de um acento próprio”. A experiência básica do espaço se resumiria à percepção de duas regiões qualitativamente opostas: uma cotidiana (profana) e outra extracotidiana (sagrada). Mesmo sistemas de orientação altamente complexos, como o dos zunis, dos iorubás ou dos chineses, baseariam-se na mesma dicotomia primordial entre sagrado e profano. Fundamental é perceber que em Cassirer a peculiaridade de um espaço é expressão, sobretudo, da atividade simbolizante dos homens: “*Die Sinnfunktion ist das primäre und bestimmende,*

die Raumstruktur das sekundäre und abhängige Moment” (CASSIRER, 1985, p. 102). O pensamento racionalista moderno conseguiria perceber e classificar espaços segundo sua forma, mas não mais – como no pensamento mítico – segundo sua qualidade. Num certo sentido, pode-se dizer que as ricas reflexões de Ernst Bloch (1959) sobre utopias arquitetônicas e utopias geográficas estão numa linha de descendência direta em relação ao trabalho pioneiro de Cassirer.

A contribuição dos filósofos à análise do espaço readquire fôlego no início da segunda metade do século XX com Merleau-Ponty, Gaston Bachelard e Otto Friedrich Bollnow. O neokantismo de Simmel e Cassirer dá lugar ao método fenomenológico. O objetivo fundamental passa a ser identificar as formas básicas por meio das quais o espaço se constitui na consciência. Löw (2001) criticou neste método a sua pouca sensibilidade para com as disparidades sociais e mesmo a sua a-historicidade. Sem dúvida, relações de poder e tensões entre classes ou grupos não têm lugar nos estudos desses autores, mas apenas pelo fato de que o foco de suas preocupações é outro. Não se trata de ignorar a dinâmica do espaço, mas de perceber como a forma de nos relacionarmos com ele muitas vezes reproduz determinadas estruturas do espírito humano. O princípio *post hoc, propter hoc* não explica por que determinados elementos próprios à construção do espaço sagrado se verificam de forma idêntica em contextos históricos e culturais radicalmente distintos entre si. E, de fato, nada seria mais contrário à lógica que pressupor que tudo aquilo que se refere ao espaço só possa ser explicado no tempo. Os métodos histórico e fenomenológico não são, entretanto, excludentes entre si, como muitas vezes se afirma. Uma indicação disso é a famosa conferência feita por Foucault em 1967, na qual ele se propôs fazer para os *espaces autres* algo semelhante ao que Bachelard fizera para o espaço da casa (FOUCAULT, 1994). Ele sugere o termo heterotopias para aqueles espaços que, em toda sociedade, constituem como ilhas regidas por uma lógica à parte: hospícios, prisões, asilos de idosos, cemitérios, jardins, museus, bibliotecas, feiras, casernas etc. Foucault se distancia dos fenomenólogos ao centrar sua atenção na historicidade e no poder disciplinador que caracterizam inúmeras heterotopias – e este é, sem dúvida, o aspecto mais proveitoso da sua abordagem –, mas, ao mesmo tempo, tem-se a impressão de que esta concepção corre o risco de se auto-invalidar à medida que seu escopo passa a ser um pouco mais ampliado. Se a

lista das heterotopias é tão extensa e variada como sugere Foucault, pode-se então perguntar: qual é afinal o espaço do cotidiano por excelência, do mundo da vida? Pois só faz sentido invocar heterotopias se a vida “normal” transcorre um regime “normal” de espacialidade. Num sentido estrito, só há heterotopias. A heterogeneidade do espaço é um dado elementar da experiência de qualquer grupo humano; ela não se limita, como supunha Cassirer, às sociedades tradicionais. Se toda extensão é única, tanto em termos do feixe de relações que comporta quanto da forma pela qual é semantizada, a tarefa preliminar consistiria em caracterizar de forma sistemática os espaços aos quais se adequa o termo heterotopia.

A abordagem propriamente antropológica tomará uma direção bem diferente. Na etnologia norte-americana, popularizou-se, entre 1930 e 1940, o uso do conceito de área cultural. Num segundo momento, esta preocupação de caráter propriamente empírico dá lugar a um esforço de sistematização teórica. Lévi-Strauss (1973, p. 155), dando continuidade a um projeto explicitado no famoso estudo de Durkheim e Mauss sobre as *Formas primitivas de classificação*, defendeu a tese de que existe “uma relação [...] entre a configuração espacial e a estrutura social” de um grupo. Mais ou menos na mesma época, Steward (1973) desenvolveu as bases da ecologia cultural, cuja proximidade em relação às teses de Friedrich Ratzel é evidente. Para Steward (1973, p. 337), a ecologia cultural “é o estudo dos processos através dos quais uma sociedade se adapta ao seu meio”. O ponto-chave é tentar entender em que medida “estas adaptações deflagram transformações sociais internas ou transformações evolutivas”. A proposta pareceu não fazer muitos adeptos, possivelmente pela influência crescente do funcionalismo e pela recusa de este último incorporar a historicidade ao estudo das sociedades primitivas. A obra de Steward parecia ser vítima, aos olhos do paradigma funcionalista, de dois pecados capitais: determinismo e evolucionismo.

Não se deve deixar de mencionar a reviravolta experimentada pela Geografia na década de 1970 e a diversidade de orientações daí resultante. Na França, em estreito diálogo com a tradição marxista, surge a Geografia crítica. O espaço deixa de ser o palco da vida social e da história para tornar-se o *locus* da reprodução das relações sociais de produção. Não seria de todo absurdo caracterizar a obra de Lefebvre (1974), referência teórica fundamental dessa escola, como uma reação mar-

xista à perspectiva de Bachelard e dos antropólogos sociais. A contribuição de Foucault (1993) pode e deve ser inserida neste contexto de valorização das relações entre espaço e poder (*space is fundamental in any exercise of power*). Nos Estados Unidos, os geógrafos tomaram uma direção diametralmente oposta – justamente a criticada por Lefebvre. O excelente volume organizado por Lowenthal e Bowden (1976) e os conhecidos trabalhos de Yi-fu Tuan (1980; 1983) dão prova da originalidade dos estudos produzidos pela Geografia culturalista. Simultaneamente, organizava-se, na Alemanha, um grupo de pesquisadores interessados em conferir um caráter sistemático à Geografia da religião. O modelo desenvolvido pela escola de Bochum – voltaremos a ele adiante – abriu perspectivas para um novo campo de pesquisas: a Geografia das atitudes mentais (*Geographie der Geisteshaltungen*).

Tendo em vista melhor entender a interação entre espaço e sociedade, alguns autores se dedicaram à análise daquilo que poderíamos chamar de formas antitéticas de espaço e lugar. Uma iniciativa pioneira nesse sentido foi empreendida pelo geógrafo canadense Relph (1976), em seu livro *Place and placelessness*. Para Relph, lugares são extensões carregadas de sentido, profundamente ligadas à existência individual e coletiva. Por *placelessness* entende ele um processo de uniformização e massificação (cultural e, por conseguinte, espacial) que levaria a uma progressiva perda da identidade associada aos lugares. Não é outro o sentido das reflexões de Augé a respeito dos “não-lugares”. Augé postula que a experiência tradicional do lugar – entendido como uma das realidades através das quais os homens estabelecem relações entre si, em que eles constroem sua identidade coletiva e vivenciam sua história – encontra seu oposto nos “não-lugares” típicos do mundo contemporâneo, como caixas automáticos, aeroportos ou grandes centros comerciais. O não-lugar em nada contribuiria para a construção da identidade ou do reforço da sociabilidade de um determinado grupo. Ele não constituiria uma referência, mas sim uma mera condição de transitoriedade: o não-lugar representaria uma “perda da vinculação social que era inerente ao lugar” (AUGÉ, 1993, p. 31). O espaço é, pois, uma realidade social e histórica a partir do momento em que é produzido pela ação transformadora do homem e preenchido por uma determinada forma de socialização. Uma visão-síntese dos processos já discutidos bem poderia ser a proposta por Löw (2001, p. 228):

espaços são arranjos e ordenações de bens sociais e seres vivos. Todos os espaços são espaços sociais, uma vez que não existem espaços que não sejam constituídos pela ação sintética dos homens. Todos os espaços têm um componente simbólico e um componente material.

Essas considerações de maneira alguma implicam no abandono do princípio segundo o qual o espaço exerce um impacto considerável sobre a sociedade e a história, mas vimos que há outros aspectos que não se pode correr o risco de ignorar. Se a constituição do espaço é um processo social, este há de espelhar as relações de poder que se verificam no grupo que o preenche. A experiência espacial não se reduz, porém, aos ditames das relações de poder. Ela se baseia na percepção elementar de uma extensão que nunca é completamente homogênea, que nunca é totalmente racionalizada. Uma análise do “espaço vivido” (BOLLNOW, 1997), da síntese resultante do cruzamento entre o nível especificamente material e a atividade simbólica dos homens, deve ser o complemento necessário de toda sociologia histórica do espaço.

UMA CATEGORIA-CHAVE: ESPAÇO SAGRADO

Ressaltemos agora a importância de um dos conceitos-chave desenvolvidos pelos estudos de religião comparada: o de espaço sagrado. Ele permite-nos analisar de forma mais precisa os processos resultantes da interação entre duas dimensões fundamentais com as quais lida todo *Religionswissenschaftler*, quais sejam, espaço e religião.

Smith (1894, p. 141) mostrou, num estudo que marcou época, que na Antigüidade as coisas, as pessoas e mesmo o tempo sagrado “pressupõem a existência de lugares sagrados”. Van der Leeuw (1933, p. 369) definiu espaço sagrado como um “lugar no qual o efeito do poder se repete e é repetido pelo homem”. Eliade desenvolve uma argumentação semelhante. Para ele, o espaço sagrado é produto de uma hierofania, isto é, de uma manifestação do sagrado (ELIADE, 1976). Ressalte-se que a natureza daquilo que esses autores entendem por poder e sagrado – o *numinoso* de Otto – não está em questão para nós aqui. Importa ressaltar em que o conceito de espaço sagrado pode ser útil ao historiador da religião. E ele o é à medida que confirma aquela distinção por nós já observada: anteriormente:

a de que o espaço nunca é concebido pelos homens de forma homogênea. Há setores ou pontos no espaço que são qualitativamente distintos dos demais. Tratam-se de espaços superiores, com poder e, por vezes, interditos.

Outro importante aspecto ressaltado pelos fenomenólogos é o parentesco estrutural entre templo, casa e cidade. Na casa, realizam-se os cultos domésticos, e ela está repleta (em alguns casos, dos alicerces ao telhado) de símbolos religiosos, de modo que também ela constitui um espaço sagrado. O templo obedece à mesma lógica e, por assim dizer, apenas a radicaliza – ele é a “casa de Deus”. A cidade, como já observado pelo menos desde Fustel de Coulanges (1975), é erigida após um rito. Após a consagração que transfigura o *topos* em *temenos*. Há, pois, uma homologia profunda entre casa, templo e cidade.

A fenomenologia da religião mostra também que não se pode conceber separadamente espaço e tempo sagrados. A uma dada concepção de espaço corresponde necessariamente uma forma de representação do tempo. A existência do espaço sagrado atesta como nossa percepção da extensão é marcada pela heterogeneidade. O mesmo pode ser dito do tempo. Há, bem sabemos, um espaço matemático e um tempo cronológico, mas não são esses o espaço e o tempo da vida. Tal como a extensão é experimentada como um espaço vivido, a duração se decompõe em porções distintas entre si. O tempo da festa se distingue por constituir uma espécie de nódulo, de adensamento, de foco qualitativamente distinto e superior.

Mas em um ponto a contribuição de Eliade merece ser questionada. Como ele entende a oposição entre sagrado e profano em termos rígidos, a dicotomia entre espaço sagrado e espaço profano parece-lhe igualmente clara e bem definida. Esta delimitação assumiria, por exemplo, a forma material da muralha que envolve a cidade ou da cerca que delimita o túmulo de um santo (ELIADE, 1976). No entanto, inúmeros estudos demonstram que a concepção dicotômica do par sagrado/profano é típica do cristianismo dos hierocratas e das classes letradas. Nada de semelhante se passa na mentalidade popular, na qual a solução de continuidade é a mais freqüente. Portanto, a idéia de Eliade, segundo a qual o espaço é sagrado ou profano, percebida como Cosmos ou como Caos, deve ser posta de lado. Embora Durkheim (1989, p. 69) tenha desenvolvido uma teoria do sagrado igualmente dicotômica, ele percebeu que “não se pode perder de vista que há

coisas sagradas de todo grau”, o que equivale a dizer que também o espaço comporta diferentes níveis de sacralidade.

O grande interesse que o estudo das peregrinações despertou nos últimos anos demonstra o quanto os pesquisadores têm centrado sua atenção apenas nas formas mais espetaculares de espaço sagrado. Outras, menos impressionantes, não têm recebido o mesmo tratamento. De toda forma, é preciso que tenhamos em vista um aspecto fundamental e que se poderia formular da seguinte maneira: a religião, sobretudo em sociedades de tipo tradicional, não constitui apenas, como sugeriu Febvre (1988, p. 308), “o ar mesmo que se respira”. Ela é o próprio chão que se pisa.

A CONTRIBUIÇÃO DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Sabemos da importância da religião no surgimento da cidade. A *polis* antiga, a cidade africana ou oriental, a Nova Zion dos Mórmons no oeste dos EUA, as Vilas Santas do Contestado ou o Arraial de Canudos são casos por demais evidentes para serem ignorados. A lista de processos sociais nos quais religião e espaço se articulam é, contudo, bem mais extensa. Pense-se a despeito de todos os aspectos político-econômicos ou geopolíticos no substrato religioso subjacente à criação do estado de Israel, assim como nos graves conflitos daí resultantes. Pense-se na dimensão, por vezes gigantesca, de algumas peregrinações religiosas. Antes da descoberta do petróleo, a maior fonte de renda da Arábia Saudita se baseava nos ganhos advindos do *hadsch* a Meca. Na Índia, a cada 12 anos, realiza-se às margens do Ganges a grande festa do *Kumbh Mela*. Em seu momento culminante, a multidão atinge a astronômica cifra de trinta milhões de pessoas. Pense-se nas implicações espaciais e econômicas de determinadas prescrições religiosas como aquelas que fazem dos mongóis um povo particularmente avesso à agricultura.

Toda essa gama de fenômenos demandava a formação de uma nova disciplina que se dedicasse a analisá-los de forma sistemática. De fato, este campo de pesquisas já vinha tomando forma desde o fim da Segunda Grande Guerra. Num texto de 1945, Le Bras (1956, p. 491, 523) advogava uma *géographie religieuse* que se concentrasse no estudo dos laços entre o grupo religioso e o seu chão, descrevendo “os aspectos religiosos da paisagem urbana e rural”. Uma primeira tenta-

tiva de síntese é publicada dois anos mais tarde por Deffontaines (1948). Nessa primeira fase, a Geografia da religião é compreendida como um sub-ramo da Geografia humana; seu objeto limitava-se ao estudo do impacto das idéias religiosas sobre o meio.

Na década de 1960, os trabalhos de Isaac e Sopher representam uma virada importante em termos metodológicos. Isaac adota o conceito de espaço sagrado e insiste na necessidade de o geógrafo se aprofundar no estudo dos sistemas religiosos, cuja eficácia espacial pretende mensurar. Em 1967, Sopher publica seu influente *Geography of religions*. Nesta obra, o autor americano sugere que a Geografia da religião não deve se limitar a constatar a eficácia espacial da religião, mas deve também analisar os possíveis efeitos do meio sobre os sistemas religiosos (SOPHER, 1967). Não por mera coincidência, surgia, exatamente naquele momento, e em estreito diálogo com a obra de Steward, a ecologia da religião (HULTKRANZ, 1979). Outro aspecto importante da nova agenda estabelecida por Sopher foi a dialética entre os sistemas de idéias de tipo não explicitamente religioso (como as ideologias) e o espaço que deveria ser objeto da atenção do geógrafo da religião.

Com Büttner (1976; 1980a; 1980b; 1985; 1992) e o chamado “modelo de Bochum”, esta tendência se consolida definitivamente. Para Büttner, não é possível dissociar a influência da religião sobre o espaço (*Umweltprägungslehre*) da influência do espaço sobre a religião (*Religionsprägungslehre*). Ambas as dimensões se influenciam mutuamente numa dialética necessariamente intermediada pelo grupo social (*Religionskörper*). Assim, surgiram três níveis simultâneos de análise: representações religiosas, relações sociais e estruturas espaciais. Os dois últimos compõem aquilo que, de uma forma geral, se designa como ‘ambiente’. Em seu período de formação, toda religião está particularmente sensível às influências advindas do meio. Da mesma forma, o meio sofre o impacto das representações e práticas religiosas. Num determinado momento, chega-se a um equilíbrio, e o sistema como um todo se estabiliza. Caso novos impulsos surjam, seja por inovações no plano religioso, seja por alterações no ambiente (social/espacial), alterações sucessivas ocorrem de lado a lado até que um novo estado de equilíbrio seja atingido. Do contrário, o grupo religioso pode simplesmente dissolver-se. O modelo foi posto à prova por Büttner num estudo sobre pequenas comunidades religiosas.

Ao passo que os valdenses se demonstraram capazes de reformular sua “atitude espiritual” num ambiente cada vez mais afetado pela realidade do mundo industrializado, o rigorismo religioso dos menonitas tende a colocar a comunidade diante de um impasse e mesmo de uma possível desagregação. Posteriormente, Rudolf (1988) aplicou, com sucesso, este modelo em suas pesquisas sobre comunidades batistas no Irã e Iraque.

Para Büttner, os três pólos (religioso, social e espacial) devem ser tratados como vetores dinâmicos, isto é, históricos. Esta incorporação da dinâmica temporal no trabalho do geógrafo da religião também foi ressaltada por Hoheisel (1988). No limite, e como resultado da secularização, a Geografia da religião deveria assumir um estatuto mais amplo e tornar-se uma “geografia das atitudes mentais” (*Geographie der Geisteshaltungen*).

É justamente neste ponto que reside nossa ressalva em relação a Büttner e seus discípulos. Repercutindo uma idéia difundida tanto na Sociologia quanto na Teologia da época em que elaborou seu modelo, Büttner (1980b, p. 101) acredita que o mundo contemporâneo seria marcado por “uma modificação ou mesmo uma dissolução das religiões”. A tese da secularização se tornara amplamente aceita, e a moderna Geografia da religião incorporou-a como parte integrante de seu modelo. Assim se entende por que, num mundo dito pós-religioso, esta disciplina deveria se tornar uma Geografia das mentalidades ou das ideologias. Outros pesquisadores direta ou indiretamente ligados a Büttner mantiveram posição similar. Rinschede (1999, p. 60-8) chegou a dedicar toda uma seção de sua *Religionsgeographie* ao “surgimento e difusão do secularismo”.

Tomaremos um revelador paradoxo por ponto de partida. Büttner (1992, p. 339) propõe uma geografia das atitudes mentais porque, em virtude da secularização, a Geografia da religião correria o risco de tornar-se uma ciência sem objeto, mas observou também que “o método de pesquisa é e continua o mesmo”. Hoheisel e Rinschede (1989) demonstraram que a lógica das relações entre religião e espaço não difere da que se observa entre ideologia e espaço. Os autores fazem uma distinção entre “sistemas de orientação religiosos” e “sistemas de orientação seculares”, que, a nosso ver, não satisfaz. O ponto fraco do modelo reside na sua adesão incondicional à tese da inevitabilidade da secularização.

Não cabe aqui alongarmo-nos na análise, já desenvolvida em outro lugar (MATA, 2000), sobre o caráter enganador do termo secularização. Porém, é sem dúvida irônico que, justamente na época em que o paradigma do “desencantamento do mundo” mais fazia adeptos, um Ernst Benz atestasse a força do movimento pentecostal nos Estados Unidos, na América Latina, África e Indonésia. Enquanto as páginas dos periódicos especializados eram preenchidas com estudos sobre a secularização ou sobre o crescente engajamento político da Igreja Católica na América Latina, uma impressionante renovação religiosa se processava fora do campo de preocupação dos especialistas. Em 1974, cinco anos antes da Revolução Islâmica no Irã – que suscitou entre alguns a idéia, igualmente enganosa, de um “retorno do sagrado” –, escrevia Benz (1977, p. 137-8):

Esta tese [da secularização] não é correta, e estou convicto do contrário não por motivos apologéticos, mas porque a coisa simplesmente não confere. [...] Tal fenômeno [pentecostal] praticamente não chegou ao conhecimento dos estudos de história eclesial, sobretudo porque esta nova onda carismática se propagou primeiramente em camadas às quais a pesquisa acadêmica quase não deu atenção – nas camadas sociais mais baixas, entre os pobres do Terceiro Mundo, junto aos trabalhadores dos centros industriais.

Num ensaio considerado hoje um clássico, Luckmann (1967) demonstrou que a religião não pode simplesmente “acabar”. As visões de mundo constituiriam, a seu ver, formas elementares de religião. À medida que a identidade passa a expressar (em virtude do processo de socialização) a visão de mundo em nível pessoal, daí se conclui que a identidade pessoal seria “uma forma universal de religiosidade individual” (LUCKMANN, 1967, p. 70). Este estrato individual constituiria uma constante antropológica subjacente a toda forma histórica de religião. Para ele, a tese da secularização não passaria de um mito moderno (LUCKMANN, 1980). Uma forma específica de religião, a religião de Igreja, tende a tornar-se incompatível com as complexas estruturas do mundo contemporâneo. O que está em declínio são as grandes organizações religiosas tradicionais, diz ele, não a religião. Liberta dos constrangimentos institucionais aos quais estava submetida, a religião adquire uma feição cada vez mais individualizada.

A transformação pela qual passa o homem religioso se caracteriza, assim, pela desclericalização (*Entkirchlichung*) e pela individualização. Se de fato Luckmann retrata com precisão a transformação do campo religioso da Europa ocidental, é importante relativizar suas conclusões quando nosso olhar se dirige para outros contextos. Em países marcados por uma maior estratificação socioeconômica, como é o caso do Brasil, individualização religiosa e eclesiogênese podem ocorrer simultaneamente – a depender da camada social em questão. *Grosso modo*, lógicas opostas se verificam nos pólos opostos da pirâmide social: entre as camadas sociais médias e elevadas, individualização; junto aos estratos inferiores das camadas médias e aos mais pobres, efervescência religiosa e eclesiogênese.

Em que pesem tais diferenças entre Luckmann e Benz, o que nos cabe apreender com seus estudos é que a tese da secularização há muito se inviabilizou. Trata-se, enfim, de uma “profecia desmentida” (SANCHIS, 1997).

Voltando ao nosso tema, conclui-se que, ao propor a passagem a uma geografia das atitudes mentais, Büttner não estava de fato mudando de objeto. Quer se fale, como Sopher (1967), numa Geografia das “quase-religiões” (expressão que, francamente, não nos diz nada), ou, como Hoheisel e Rinschede, numa Geografia das ideologias, o tema em estudo continua sendo – é preciso que se insista – religião, pois nos vemos diante de duas alternativas. A primeira implica em admitir a unidade antropológica do gênero humano (e, por conseguinte, todos têm alguma forma de religião). A segunda alternativa nos induz a um duplo equívoco: supor, por um lado, que o homem “primitivo” não tinha ainda religião e, por outro, que o homem contemporâneo já não a tem mais.

Por que, afinal, o pesquisador interessado em Geografia da religião deve se precaver contra a tentação de se confundir desclericalização com secularização? Tomemos o caso da inauguração da cidade de Belo Horizonte, em 1897. Em princípio, este marco na história do fenômeno urbano no Brasil corresponderia à tese do progressivo declínio da religião. Nada parece mais oposto à relativa espontaneidade da organização espacial dos velhos arraiais mineiros que a racionalidade do plano da nova capital do estado. Dois modelos distintos, não há dúvida. Mas este exemplo servirá mesmo de apoio à tese de Murillo Marx (1989), segundo a qual o espaço urbano público no Brasil evoluiu lentamente do sagrado ao profano. Não o cremos. A nova visão

de mundo a que aderem as elites políticas republicanas, o racionalismo positivista, também pode ser considerada uma forma social de religião. A trajetória de Augusto Comte bem o demonstra. O termo “racionalismo”, acrescente-se, não denota um tipo de procedimento mental radicalmente alheio ao universo da fé. Um dos aspectos mais inovadores da obra de Weber foi sabidamente o de ter demonstrado a origem religiosa do racionalismo moderno.

Tais ressalvas de forma alguma representam um questionamento do modelo de Bochum como um todo, mas apenas de um dos elementos que o compõem. A Geografia da religião abriu e continua a abrir novos horizontes para o historiador, para o cientista social e para o cientista da religião, como bem demonstram as originais considerações de Rinschede (1999) sobre a ética ambiental (*Umweltethik*) dos diversos sistemas religiosos ou, ainda, a tipologia dos centros de peregrinação proposta por Rosendahl (1996). De resto, a incorporação da perspectiva luckmanniana significaria uma abertura para novas questões, como: qual é o tipo de interação específico que a religião invisível estabelece com o espaço? A religião individualizada dos dias de hoje produz efeitos espaciais necessariamente “difusos”? A “re-sacralização” da natureza nas últimas décadas (SOARES, 1994) e a expansão do movimento ecológico podem ser consideradas um tema da Geografia da religião?

Deve-se, pois, assinalar a importância da contribuição desta nova disciplina. Ela abre, a nosso ver, perspectivas de análise que nos permitem explicar, de forma mais consistente, as complexas relações entre espaço, sociedade e religião. Resta-nos esperar que a espacialidade do numinoso venha a se tornar uma preocupação para todo aquele que, seja em que subdisciplina for, tiver por objetivo compreender a fundo as expressões concretas, e, por assim dizer, “materiais”, do sagrado.

Referências

AUGÉ, M. Espacio y alteridad. *Revista de Occidente*, n. 140, p. 13-34, 1993.

BENZ, E. Norm und Heiliger Geist in der Geschichte des Christentums. *Eranos Jahrbuch*, n. 43, p. 137-182, 1977.

BLOCH, E. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959.

- BOLLNOW, O. F. *Mensch und Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- BÜTTNER, M. Von der Religionsgeographie zur Geographie der Geisteshaltung? *Die Erde*, n. 107, p. 300-329, 1976.
- BÜTTNER, M. Geosophie, geographisches Denken und Entdeckungsgeschichte, Religionsgeographie und Geographie der Geisteshaltung. *Die Erde*, n. 111, p. 37-55, 1980a.
- BÜTTNER, M. On the history and philosophy of the geography of religion in Germany. *Religion*, n. 10, p. 86-119, 1980b.
- BÜTTNER, M. Zur Geschichte und Sytematik der Religionsgeographie. *Geographia Religionum*, n. 1, p. 13-121, 1985.
- BÜTTNER, M. Religionsgeographie bzw. Geographie der Geisteshaltung, ein Teilbereich der (Sozial-) Geographie, und/oder...? In: BÜTTNER, M. (Hrsg.). *Wissenschaften und Musik unter dem Einfluß einer sich ändernden Geisteshaltung*. Bochum: Brockmeyer, 1992.
- CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen: das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958.
- CASSIRER, E. *Symbol, Technik, Sprache*. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions*. Paris: Gallimard, 1948.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, M. *Die Religionen und das Heilige*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- FEVBRE, L. *Le problème de l'incroyance au 16^e siècle*. Paris: A. Michel, 1988.
- FOUCAULT, M. Space, power and knowlegde. In: DURING, S (Ed.). *The cultural studies reader*. London: Routledge, 1993.
- FOUCAULT, M. Des espaces autres. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. 1954-1988. Paris: Gallimard, 1994.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.
- HOHEISEL, K. Religionsgeographie. In: HOHEISEL, K. *Handbuch religionswis-*

- senshaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988. (1. Band).
- HOHEISEL, K.; RINSCHEDÉ, G. Raumwirksamkeit von Religionen und Ideologien. *Praxis Geographie*, v. 19, n. 9, p. 6-11, 1989.
- HULTKRANZ, A. Ecology of religion: its scope and methodology. In: HONKO, L. (Ed.). *Science of religion: studies in methodology*. The Hague: Mouton, 1979.
- KOSELLECK, R. Raum und Geschichte. In: KOSELLECK, R. *Zeitschichten: Studien zur Historik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- LE BRAS, G. Un programme. La géographie religieuse. In: LE BRAS, G. *Études de sociologie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956. (Tome II).
- LEFEBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- LÖW, M. *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- LOWENTHAL, D.; BOWDEN, M. J. (Ed.) *Geographies of the mind: essays in historical geography*. New York: Oxford University Press, 1976.
- LUCKMANN, T. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan, 1967.
- LUCKMANN, T. Säkularisierung – ein moderner Mythos. In: LUCKMANN, T. *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh, 1980.
- MARX, M. *Nosso chão: do sagrado ao profano*. São Paulo: Edusp, 1989.
- MATA, S. Passado e presente da religião civil. *Varia Historia*, n. 23, p. 180-204, 2000.
- NORA, P. (Dir.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984. V. I.
- RELPH, E. *Place and placelessness*. London: Pion, 1976.
- RINSCHEDÉ, G. *Religionsgeographie*. Braunschweig: Westermann, 1999.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.
- RUDOLF, K. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Religionsgeographie. In: KREISEL, W. (Hrsg.). *Geisteshaltung und Umwelt*. Aachen: Alano, 1988.
- SANCHIS, P. A profecia desmentida. *Folha de São Paulo*, 20 abr. 1997.

SIMMEL, G. Die Großstädte und das Geistesleben. In: SIMMEL, G. *Aufsätze und Abhandlungen (1901-1908)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

SIMMEL, G. Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft. In: SIMMEL, G. *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

SMITH, W. R. *Lectures on the religion of the semites*. London: Adam & Charles Black, 1894.

SOARES, L. E. Religioso por natureza. In: SOARES, L. E. *O rigor da indisciplina: ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

SOPHER, D. *Geography of religions*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1967.

STEWART, J. Cultural ecology. In: INTERNATIONAL Encyclopedia of the Social Sciences. New York: Macmillan; The Free Press, 1973.

TUAN, Y-F. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.

TUAN, Y-F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

VAN DER LEEUW, G. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933.

Abstract: since the 1990', there is something like a "space turn" in the social sciences, in history and even in philosophy. The author discusses the different possibilities of approach in the relationships among space, culture and religion.

Key words: space, place, geography of religion, secularization, methodology

SÉRGIO DA MATA

Doutor em história pela Universidade de Colônia, Alemanha. Professor Adjunto no Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto.