GEOGRAFIA DA RELIGIÃO: RECONSTRUÇÕES TEÓRICAS SOB O IDEALISMO CRÍTICO.

Sylvio Fausto GIL FILHO
[1]

I - SOBRE A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

O presente ensaio visa apresentar possibilidades analíticas para uma Geografia da Religião que contribua de forma específica na discussão sobre o fenômeno religioso.

A Geografia Clássica já se preocupava em explicar a religião no âmbito da cultura. Sob este aspecto, a distribuição geográfica das religiões relacionava-se com a freqüência territorial. A religião manifestava-se como produto da prática humana, como expressões da cultura religiosa e como um campo de motivações materializadas na paisagem.

Grande parte dos primeiros estudos de Geografia da Religião nos Estados Unidos e Alemanha consideravam os padrões do fenômeno religioso, sua distribuição e morfologia na paisagem cultural. Zelinski[2] na obra *The Cultural Geography of The United States* desenvolveu um estudo da distribuição das denominações religiosas nos Estados Unidos como elemento das fronteiras das regiões culturais. Estes estudos tinham como referência os elementos visíveis da paisagem como lugares sagrados, igrejas e cemitérios de distintos grupos religiosos. O método é descritivo em uma abordagem ideográfica. Sob o ponto de vista teórico tinha como base uma noção supra-orgânica de cultura de certo modo restrita.

Para Shopher[3] a Geografia da Religião é parte da Geografia Cultural investigando as interações espaciais de diferentes culturas e entre cultura e ambiente com destaque no componente religioso da cultura. O autor considera que experiência pessoal da religião escapa a apreensão da ciência geográfica. Contudo, a Geografia poderia estudar os sistemas religiosos organizados e padrões culturais de comportamento a partir da religião institucionalizada.

No âmbito da Geografia Cultural destaca-se uma preocupação com a natureza da experiência religiosa por parte de alguns geógrafos como Issac (1961-1962), Büttner (1980) e Tuan (1976 – 1978) com o desenvolvimento da fenomenologia religiosa sob a ótica humanista-cultural.

A Geografia da Religião circunscrita a uma interpretação espacial da prática religiosa ou do conjunto de objetos religiosos da paisagem é limitada. Todavia, em seu sentido amplo, a prática religiosa se apresenta como um fenômeno da cultura humana inspirada na busca da transcendência ou imanência. A materialidade imediata da prática religiosa não é um fim em si mesmo, mas um meio inicial de compreensão da dimensão religiosa.

Neste contexto a Geografia da Religião é uma subdisciplina da Geografia Humana que tem por objeto o fenômeno religioso visto como um espaço de relações objetivas e subjetivas consubstanciadas em formas simbólicas mediadas pela religião.

II – UMA TEORIA DO HOMEM FRENTE AO FENÔMENO RELIGIOSO

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 esta somente diante da realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca os significados da existência. Ao dar primazia à religião como um setor das atividades humanas não reduz o seu âmbito ou minimiza sua influência, mas sim o reconhece como fenômeno da vida humana.

---

[1] Professor Adjunto Doutor do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná, membro do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) e do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER).

[2] ZELINSKY, W. *The Cultural Geography of the United States.* Englewood Cliffs N, J: Prentice-Hall Inc., 1973.

[3] SOPHER, D. E. *Geography of Religions.* Englewood Cliffs N, J: Prentice-Hall Inc., 1967.

Propusemos, em trabalhos anteriores[4], o *sagrado* como um núcleo central possível a partir da desconstrução das teses de Rudolf Otto e Mircea Eliade e a integração em uma análise estrutural do cotidiano do homem religioso. O *sagrado* como universalidade e como essência do fenômeno religioso foi discutida ao extremo nos embates da fenomenologia religiosa e a crítica empirista alemã no âmbito da Ciência da Religião já na segunda metade do século XX[5]. Este debate pouco evidenciado no Brasil deixou latente à redescoberta da produção científica sob a abordagem fenomenológica. No que tange a Geografia é justamente no espectro fenomenológico e existencialista que a discussão sobre o fenômeno religioso reaparece como tema de análise.

III – O ESPAÇO SAGRADO

O espaço é singular na intuição mítico-religiosa. Ele ocupa uma posição intermediária entre o espaço concreto material e o espaço abstrato, geométrico do conhecimento puro. O espaço concreto é o espaço sensível que não é coincidente com a apreensão do espaço abstrato. O espaço material possui múltiplas determinações da percepção do sensível, que necessitam ser superadas para podermos atingir o espaço do conhecimento puro. Deste modo, o espaço abstrato tende a homogeneidade, sua inferência pressupõe noções de situação, porém desprovidas de conteúdo autônomo. No pensamento *cassireriano*[6] o ser do espaço abstrato é puramente funcional e não substancial. Assim, o espaço sagrado estaria muito mais próximo de um espaço da percepção, do que os espaços concebidos pelo intelecto.

O mito e a linguagem são lançados, neste contexto, tomando direções diferenciadas. O mito é objetivado no quadro de referência mitológico primordial derivado das sensações do mundo e justificado na singularidade espacial. No âmbito do mito, o espaço é dividido em regiões tanto intuitivas como identitárias. A dualidade entre o santo e o profano é verificável e suscita as outras dualidades espaciais.

A linguagem de modo diverso apresenta uma função demonstrativa em termos espaciais. A linguagem enseja à representação, a posição espacial, as distâncias e possibilita ir além das determinações subjetivas das sensações quando estabelece premissas de objetivação de uma ordem espacial. Desde suas práticas primárias às mais complexas a linguagem permite a transposição de um espaço de expressões para um espaço de representações.

O espaço sagrado também pode ser situado entre o espaço sensível de expressões e o espaço das representações. Deste modo o âmbito religioso se faz como materialidade imediata das coisas e práticas religiosas e as suas representações. Portanto o redimensionamento do espaço sagrado enquanto parte do mundo fenomenal e representativo para categoria de análise própria do mundo concebido requer uma nova teorização.

Nosso desafio é fluidificar a noção de espaço sagrado a partir das bases do idealismo crítico apresentado neste ensaio. Dentro deste plano de referências projetamos o espaço sagrado em três espacialidades:

(i) A espacialidade inicial em um espaço de expressões como dimensão objetivada de sua empiricidade imediata. Neste contexto o espaço sagrado se apresenta como palco privilegiado das práticas religiosas.

(ii) Na segunda espacialidade, o espaço sagrado é apresentado no plano da linguagem na medida em que as percepções religiosas são conformadas a partir da sensibilidade nas formas tempo e espaço. Neste sentido as coisas religiosas da expressão empírica são configuradas como formas da intuição explicitadas em um processo de desenvolvimento rumo às representações. Trata-se da saída do mundo das sensações e a entrada no mundo da intuição que através do espaço, tempo e número compõem a síntese lógica da linguagem.

(iii) A terceira espacialidade é uma desconstrução heurística do espaço das expressões empíricas e o espaço das representações simbólicas. Trata-se de um espaço

---

[4] GIL FILHO, S. F. *Espaço de representação e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso.* ***Ra'e Ga: O Espaço geográfico em análise***, Curitiba, v. 3, n. 3, 1999 p. 91-120.

_____. *Por uma Geografia do Sagrado.* In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Org.). ***Elementos de epistemologia da Geografia Contemporânea***. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

[5] Vide a discussão sobre o debate dos métodos em: USARSKI, F. *Constituintes da Ciência da Religião – Cinco Ensaios em prol uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

[6] CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas III - Fenomenología del Reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

propositivo e sintético que articula o plano sensível ao das representações galvanizada pelo conhecimento religioso. Compreende as formas do conhecimento edificado e manifesto pelo homem religioso em um complexo de convicções hierarquizadas relacionadas à tradição e ao sentimento religioso. As crenças edificam um senso de sacralidade instrumentalizada pela herança de arranjos institucionais que denotam determinadas visões de mundo. O espaço sagrado, como espacialidade social do conhecimento, incorpora a idéia unificadora do pensamento religioso no conceito da Divindade. No momento em que o pensamento religioso alterna-se no objetivo e no subjetivo, ultrapassa e liberta-se dos ditames funcionais da linguagem e atinge o plano da transcendência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A retomada do idealismo crítico, neste ensaio, visa às potencialidades teóricas da análise do fenômeno religioso como formas simbólicas. O espaço sagrado é redefinido a partir da discussão sobre o conceito de representação e espaço na “Filosofia da Formas Simbólicas” de Cassirer entendendo a religião, o mito, as artes, e a linguagem como a 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 da cosmovisões, a religião, estrutura mundos de significados e organiza o devir. O homem é dotado além do sistema receptivo e o relativo, do sistema simbólico que o capacita a superar os limites da realidade natural e galgar uma nova dimensão da realidade. Todavia esta situação não é apenas teórica, mas também prática na medida em o homem vive os contornos do sentimento, das emoções e dos sonhos. Neste ponto a reconstrução do homem em Cassirer vai além do homem puramente racional tornando-o simbólico.