

Dalvani Fernandes

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFPR  
Linha: Território, Cultura e Representações  
Bolsista do Programa REUNI  
dalvani.fernandes@gmail.com

Sylvio Fausto Gil Filho

Professor do Departamento de Geografia – UFPR  
faustogil@ufpr.br

---

# Geografia em Cassirer: Perspectivas para a geografia da religião

## Resumo

Este trabalho busca na filosofia das formas simbólicas, do filósofo Ernst Cassirer, uma possibilidade de abordagem da religião que seja passível de análise geográfica. A virada linguística nas ciências sociais possibilita um aprofundamento do geógrafo no mundo simbólico. O Homem, nessa abordagem, é entendido como um *homo symbolicum* que busca dar sentido a sua realidade imediata a partir das formas simbólicas, entre elas a religião. Essa perspectiva parte do sujeito, caracterizando-se como uma fenomenologia que se interessa em conhecer/compreender como a religião funciona e a conformação simbólica do mundo.

**Palavras-chave:** Geografia da Religião, Religião, Formas Simbólicas, Espaço, Espacialidades.

## Abstract

GEOGRAPHY IN CASSIRER: PERSPECTIVES FOR GEOGRAPHY OF RELIGION

This paper aims from the philosophy of symbolic forms, the philosopher Ernst Cassirer, a possibility of approach to religion which is subject to geographical analysis. The linguistic turn in social science enables a deepening of the geographer in the symbolic world. The man must be understood as a *homo symbolicum* that seeks to make sense of their immediate reality, starting from the symbolic forms, including religion. This approach is based on the subject, which is characterized as

a phenomenology that is interested in knowing/comprehend how religion works and, symbolic conformation of the world.

**Key-words:** Geography of Religion, Religion, symbolic forms, space, spatiality.

## 1. Introdução

Nossa intenção é apresentar algumas articulações possíveis entre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer e a geografia da religião. O objetivo é contribuir com o debate em torno da construção de uma ciência mais compreensiva que explicativa.

A fenomenologia de Cassirer é sua maior contribuição epistemológica para a ciência geográfica, uma leitura a partir dela sugere fazermos uma “*revolução copernicana*” (KANT, 1999) na Geografia, isto é, trocarmos do centro das análises o universo dos fatos, pelo universo simbólico do “sujeito-objeto”. Para isso, passamos a pensar o espaço através da atuação das formas simbólicas, conceito que pode ser entendido como: energia do espírito, no qual um conteúdo espiritual do significado está vinculado a um signo sensível concreto atribuído interiormente (CASSIRER, 2005b). Em outras palavras, são os aparatos artificiais de nossa consciência que projetam o conhecimento sobre o mundo, conformando (dando sentido) a realidade. Desse modo, configurando as espacialidades.

A abordagem fenomenológica, a partir de filosofias de sentido, vem enriquecer a pluralidade de interpretações sobre o espaço. A “virada linguística” nas ciências sociais tem aberto uma riqueza de possibilidades ao enfatizar as representações, nesse contexto a Geografia tem se dedicado a compreender o sentido dos espaços sógnicos. As linguagens estão presentes em toda a parte, a Geografia também (COSGROVE, 1998). Por essa perspectiva, propomos a investigação das espacialidades simbólicas que nos revelam a complexidade do ser humano contida nas relações sociais, mais especificamente, as que se processam no seio da religião. Por essa razão, nos aprofundamos no debate em torno da espacialidade do sagrado e do discurso religioso.

O conceito *cassireriano* de formas simbólicas nos auxilia nessa tarefa de espacialização da religião. Para este filósofo, o conhecimento não está

no mundo, está no sujeito. O que nós conhecemos das coisas, não está nas coisas, está em nós. Somos nós que damos sentido ao mundo, e objetivamos nossa realidade. Não podemos entender o mundo em si mesmo (coisa), mas apenas enquanto fenômeno (símbolo). Para Cassirer, somos homens simbólicos em nossa forma de pensar, através da linguagem construímos um mundo de símbolos – um mundo cultural – é nesse mundo “artificial” no qual o Homem vive. Existem vários “mundos” conformados a partir de diferentes formas simbólicas: mito, arte, religião, ciência, entre outros (CASSIRER, 2005b). A Geografia, partindo do espaço da cultura, analisa os espaços de ação formados por essas formas simbólicas; investigamos os mundos que o Homem cria, através de símbolos, para nele viver.

Se o Homem é um ser simbólico, seu universo também o é. O ser humano se caracteriza por superar o mundo biológico, essa ruptura do mundo natural é submetida através da cultura, a partir dela nos afastamos do mundo dos fatos, a tal ponto que, para nós, passa a ser mais real o mundo dos símbolos. É nesse mundo onde encontramos as coisas que possuem sentido, que carregam significado para nossa vida. Esses mundos, criados através da cultura pela linguagem (formas simbólicas), são espaciais, possuem uma espacialidade que é expressa nos discursos, nos sentimentos, nas práticas sociais dos sujeitos. Nesse viés acreditamos ser possível geografizar o mundo dos sentidos, inclusive dos sentimentos religiosos, partindo de uma geografia do conhecimento aplicada à geografia da religião.

A Geografia presente nos mundos plasmados a partir das formas simbólicas é articulada a partir do conceito de espaços de ação (GIL FILHO, 2008). É nesse espaço onde acontece a significação e a objetivação do mundo. É na busca pelo sentido das coisas que a realidade se constrói.

Cassirer é um realista, pois procura entender a objetivação da realidade partindo de uma crítica da cultura. Assim, o espaço analisado por essa Geografia não é somente o espaço euclidiano, o espaço aqui é gerado pelas expressões (pelas ações) e forças motivadoras de tais experiências. É um espaço de ação, independente da base material, o mundo a ser expresso (através da ação) pelos sujeitos que refletem a forma simbólica que está sendo articulada (religião, ciência, mito, etc.). Desse modo, é necessário

compreender o espaço de ação, saber como ele funciona e se relaciona com outras formas simbólicas.

## **2. Geografia da religião**

A Geografia da religião se desenvolve no Brasil a partir de 1990, ganhando força juntamente com a Nova Geografia Cultural. Em uma reflexão sobre o assunto, Silva e Gil Filho (2009), argumentam que a Geografia da Religião, buscando analisar a relação entre religião e espaço, parte para reflexões de âmbito epistemológico, procurando entender o que é espaço e religião.

Kong (1990) e Park (1994) observam que desde os gregos clássicos até hoje não há uma produção constante abarcando a relação existente entre religião e espaço. Park (1994) consegue evidenciar a predominância de uma Geografia Eclesiástica durante a Idade Média, Geografia realizada pela Igreja na tentativa de conhecer seu próprio território, seu desenvolvimento ocorre principalmente durante os séculos XVI e XIX.

Com a força do naturalismo no século XIX, as explicações para a relação espaço e religião ganham um caráter determinista. O que procuravam saber era como o ambiente determinava as características das diferentes comunidades religiosas. A partir da década de 1920, com a influência da sociologia Weberiana, a religião passa a ser vista como fator ativo na conformação do espaço. Claval (1999) salienta que nos anos 1950 a religião foi bastante estudada em Geografia, no entanto, levando-se em consideração a forte influência positivista da época, a abordagem era meramente descritiva. Somente a partir de uma aproximação com as Ciências da Religião foi possível partir para uma análise, entre espaço e religião, que privilegiasse a essência do fenômeno religioso.

Através das bases fenomenológicas e das Ciências da Religião, a espacialidade do fenômeno religioso deixou de ser considerada apenas como a materialidade imediata. A dimensão religiosa inerente ao Homem também se tornou objeto de análise da própria espacialização da religião (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 75).

No Brasil, as pesquisas em geografia da religião se apresentam em duas tendências discerníveis: uma oriunda dos debates do NUPPER (Núcleo Paranaense de Pesquisas em Religião), gestado na UFPR (Universidade Federal do Paraná), e da rede NEER (Núcleo de Estudos em Espaço e Representações), articulada por todo o Brasil. A segunda é representada pelo NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura), centralizado na UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro).

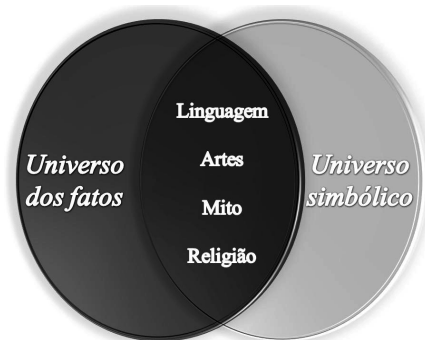
As duas escolas, UFPR e UERJ, possuem perspectivas teóricas diferentes, a saber: para Rosendahl (1999), a maioria dos estudos sobre a experiência religiosa baseia-se nos fundamentos estabelecidos por Mircea Eliade, cujo trabalho busca examinar como o espaço comum – profano – é convertido em espaço sagrado.

Essa proposta de estudo da religião prioriza uma postura funcionalista, a qual entende o sagrado enquanto ontologia manifesta no espaço através da hierofania<sup>1</sup>. O sagrado nessa perspectiva é visto como algo existente *per se*, podendo se manifestar no espaço como uma força própria. Estudos nessa linha se preocupam em “apreender as manifestações espaciais do fenômeno religioso a partir das formas religiosas já impressas na paisagem” (SILVA; GIL FILHO, 2009, p.76).

Na Geografia da Religião desenvolvida na UFPR, a proposta analítica foi construída a partir da fenomenologia *cassireriana* na qual o sagrado não é ontológico (GIL FILHO, 2009). Apoiado em Cassirer, Gil Filho entende o sagrado como uma forma simbólica presente na consciência, assim, as coisas sagradas são distintas porque são conformadas simbolicamente pelo sujeito. Nessa abordagem temos um sagrado epistemológico, entendido como forma de conhecimento, funcionando como um mecanismo cognitivo que liga o “universo dos fatos” ao “universo simbólico” (Figura 1).

O sagrado visto dessa maneira não é a coisa em si mesma, mas sim, como aparece para nós. Dessa forma, é uma perspectiva que busca compreender a religião partindo do caráter fenomenológico, tendo como pressuposto que, através das práticas do Homem religioso, podemos vislumbrar as espacialidades da religião.

**Figura 1**  
CASSIRER E AS FORMAS SIMBÓLICAS



Fonte: Gil Filho, 2008

A partir dessa tendência teórica, destaca-se a aplicação de Cassirer na elaboração de uma teorização alternativa para a geografia da religião.

### 3. Ernst Cassirer

Ernst Alfred Cassirer, filósofo, nasceu em 28 de julho de 1874 em Breslaw, Alemanha, onde hoje se localiza a cidade de Wraclaw na Polônia. Com 18 anos vai para a Universidade de Berlim, sete anos mais tarde, em 1899, conclui seu doutorado na mesma instituição. Em 1904, escreve sua interpretação a respeito do desenvolvimento da filosofia e da ciência moderna, indo da renascença a Kant. O primeiro volume permitiu sua entrada na Universidade de Berlim, onde atuou de 1906 a 1919. Na Europa lecionou ainda nas universidades de Hamburgo (Alemanha), Oxford (Inglaterra) e Gotemburgo (Suécia). Chega à década de 1940 aos EUA, onde leciona em Yale de 1941 a 1944, e na Universidade de Columbia, de 1944 a 1945. Nesse período na América escreve livros de destaque como "Ensaio Sobre o Homem", no qual se propõe a sintetizar e repensar alguns pontos de sua teoria das formas simbólicas; e sua obra póstuma "O Mito do Estado", na qual procura refletir sobre a construção do Estado. Falece de um ataque cardíaco na cidade de Nova Iorque no dia 13 de abril de 1945 (STANFORD, 2010).

Para Cassirer, o pensamento científico – baseado no logos, na lógica que opera a razão – é caracterizado por um refinamento através do qual o mundo sensível e o inteligível são harmonizados na matemática. A matemática é uma ciência do espírito e não da natureza, portanto busca a universalidade do pensar e não as particularidades do mundo empírico. Sob essa ótica, Cassirer entende que a lógica científica não pode ser aplicada para a explicação dos mundos criados a partir dos mitos, uma vez que tais mundos não partem da mesma lógica racional, são mundos criados partindo de uma perspectiva sensível emocional da realidade (CASSIRER, 2006). Desse modo, tanto o mito, quanto a religião, as artes e a ciência são adequados ao conhecimento dentro de uma lógica propriamente cultural, cada um contribuindo segundo suas peculiaridades. Daí o empenho de Cassirer em construir uma filosofia da linguagem preocupada com uma crítica à cultura.

#### **4. Linguagem – ponte entre material e ideal**

Cassirer nos mostra uma dialética – dentro e fora do ser. Observamos que a percepção possui esse caráter, olhamos o mundo e vemos o que está fora, as coisas em si. No entanto, simultaneamente a esse movimento de perceber o mundo, já temos significações, o sentido das coisas, ao percebermos já interpretamos, ao passo que percebemos o que está fora, vemos o que está (dentro) em nós.

Buscando desvendar as tramas que constituem essa complexa realidade, Cassirer busca pelos princípios de uma ciência da cultura. Para o autor, é na linguística e nos problemas históricos da linguagem onde está a referência fundamental da cultura. A linguagem se constitui no cerne da cultura humana e seu devir; ocupa uma posição chave na teoria das formas simbólicas.

Para Cassirer, se consideramos o aspecto material da realidade como verdade, toda a idealização humana é reduzida a cópias do mundo concreto: vistos desse modo obras de arte, estilos, poesia, religião, mito, tudo não passa de distorção subjetiva e desfiguração da realidade.

O problema da questão posta é a mediação entre a realidade material e sua representação. Para representar algo recorreremos de algum modo aos signos, aos símbolos, “e todo signo esconde em si o estigma da mediação, o que o obriga a encobrir aquilo que pretende manifestar”. Uma representação do mundo sensível se resumiria a uma simples “alusão”, que expressa uma breve abreviatura do real, uma “alusão que deve parecer mesquinha e vazia diante da concreta multiplicidade e totalidade da percepção real”. Esse pensamento nos leva ao erro: Problematizando a questão, o autor afirma que, por esse critério, não somente o mito, a arte, a religião e a linguagem, mas até mesmo o conhecimento teórico seriam meras fantasmagorias, pois como poderiam refletir a natureza das coisas como realmente são (?). A ciência é limitada em sua essência por “conceitos”: “Mas, o que são os conceitos senão formações e criações do pensar, que, em vez da verdadeira forma do objeto, encerra antes a própria forma do pensamento?” (CASSIRER, 2006, p. 21).

Para Cassirer, diante dessa problemática, só nos resta uma saída, aceitar com toda seriedade a “revolução copernicana” proposta por Kant. Ao invés de procurarmos a verdade das formas intelectuais no mundo material, nos resta descobrir nestas próprias formas “a medida e o critério de sua verdade e significação intrínseca” (2006, p. 22).

Embasado nesse modo de pensar, a questão do que é visível toma um rumo diferente daquele proposto pela perspectiva da realidade concreta. Conforme aponta Cassirer (2006, p. 22), só é discernível para o espírito aquilo que lhe aparece em configuração definida, “e cada configuração determinada do ser tem sua origem em um determinado modo e espécie do ver, em uma atribuição de forma e significado ideacionais”. Sendo assim, uma vez reconhecidos o mito, a linguagem, a arte, a ciência e também a religião como formas de ideação, a questão filosófica não é mais a relação dessas *formas simbólicas* com o mundo material em si, mas sim o modo pelo qual, agora, *o mundo material e o ideal se inteiram e condicionam mutuamente*.

O Homem vive nesse mundo simbólico, Wilhelm von Humboldt, referindo-se a linguagem diz:

O homem vive com seus objetos fundamental e até *exclusivamente*, tal como a linguagem lhos apresenta, pois nele o sentir e o atuar dependem de suas representações. Pelo mesmo ato, mediante o qual o homem extrai de si a trama da linguagem,



também vai se entretecendo nela e cada linguagem traça um círculo mágico ao redor do povo a que pertence, círculo do qual não existe escapatória possível, a não ser que se pule para outro (citado por CASSIRER, 2006, p. 23).

É pela linguagem que se dá o processo de simbolização do mundo, esta é, portanto, a base primordial do sistema *cassireriano* em relação a qual outras formas simbólicas operam. De acordo com Gil Filho (2010), a linguagem em suas determinações de impressões do mundo permeia o processo de espacialização, “o mundo é objetivado por um sistema de representações que nos permite conhecê-lo” (p. 06). Nesse sentido, a matéria nunca é dada *a priori*, já em sua origem passa por um processo de conformação, pois é estabelecida sob as formas de tempo e espaço. Sempre que nos propomos a observar alguma coisa ou algum ato estamos diante da face dupla da percepção. Vemos o objeto/ato e ao mesmo tempo sua significação. Temos duas direções a do objeto e a nossa (la dirección del “ello” y la del “tu”).

A percepção envolve sempre um desdobramento do pólo do eu respectivo ao pólo do objeto. Mas o mundo confrontado com o eu, é em um caso, um mundo de coisas e em outro um mundo de pessoas. O consideramos uma das vezes como um conjunto de objetos situados dentro do espaço ou de trocas produzidas no tempo e que afetam aqueles objetos; outras das vezes, em troca, vemos nele algo ‘igual a nós mesmos’ (CASSIRER, 2005a, p. 58).

O Homem vive a realidade desse modo duplo, para Cassirer isso é indiscutível, somos seres simbólicos, vivendo mais no mundo dos símbolos do que no mundo concreto. Nasce assim um Homem que é entendido, antes de tudo, como simbólico, ao invés de racional.

## 5. O Homo symbolicum

Mas afinal, o que é o Homem? A Geografia, que se diz Humana, precisa refletir essa questão. Em Cassirer (2005b), encontramos uma resposta possível. Para o autor, no processo de desenvolvimento do Homem, demos os primeiros passos na busca de um ajuste mental ao ambiente imediato, no entanto, na medida em que a cultura humana progride, encontramos

uma tendência oposta, ao invés de nos adaptarmos, procuramos sair do ambiente imediato, desenvolvendo uma visão introvertida da vida humana.

Cassirer invoca a concepção socrática que afirma não podermos descobrir a natureza do Homem da mesma maneira que não podemos detectar a natureza das coisas físicas, pois “as coisas físicas podem ser descritas nos termos de suas propriedades objetivas, mas o Homem só pode ser descrito e definido nos termos de sua consciência” (2005b, p. 16).

Com a emergência do pensamento científico moderno, centenas de teorias foram criadas por diferentes filósofos na busca da resposta para a ambiciosa questão, o que é o Homem? A meta principal de todas essas teorias era provar a unidade e a homogeneidade da natureza humana. Segundo Cassirer (2005b, p. 40), aí temos um problema, pois cada filósofo pensa ter encontrado a “mola mestra”, “cada pensador individual nos oferece a sua própria imagem da natureza humana”.

Assim como a ciência, o Homem foi fracionado em inúmeras partes, correspondentes às diferentes áreas do saber. Cassirer argumenta que em virtude desse caleidoscópio de perspectivas, “nossa teoria moderna perdeu seu centro intelectual. Adquirimos, no lugar dele, uma completa anarquia de pensamento”. Enquanto não acharmos o fio que ligue todos esses pensamentos, “não teremos qualquer compreensão real do caráter geral da cultura humana; continuaremos perdidos em uma massa de dados desconexos e desintegrados que parecem carecer de toda unidade conceitual” (2005b, p. 41).

Os homens, diferente dos animais, constroem seus mundos além das percepções (biológicas) do mundo externo, empírico. Os homens constroem mundos simbólicos. Para a filosofia *cassireriana* partir apenas da razão para compreender as formas da vida cultural do Homem seria um reducionismo. Todas as formas culturais são, antes de qualquer coisa, formas simbólicas.

Aí descansa a contribuição de Cassirer, *o fio de Ariadne* que pode ligar as mais diferentes concepções do Homem, pois todas elas são formas da vida cultural, conseqüentemente formas simbólicas, “logo”, afirma Cassirer, “em vez de definir o Homem como animal *rationale*, deveríamos defini-lo como animal *symbolicum*” (2005b, p. 50).

Para Cassirer, as formas culturais não podem ser descritas como meramente concretas, pois sua manifestação é, antes de tudo, de ordem simbólica. Essa ordem revela ao sujeito uma liberdade em relação aos condicionantes da natureza, o Homem é livre para pensar, e conformar seu mundo. Essa autonomia alcançada através do conhecimento é operacionalizada através das formas simbólicas. Dessa maneira, o Homem pensado por Cassirer se caracteriza por *ser* um Ser simbólico e livre.

## 6. Religião enquanto forma simbólica

O Homem, vivendo em um sistema simbólico “não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer em uma nova dimensão da realidade” (CASSIRER, 2005b, p. 48). Não se encontra mais em um universo físico, agora vive em um universo simbólico, num mundo cultural construído pela linguagem<sup>2</sup>, pelo mito, pela arte, pela ciência e pela religião.

O Homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do Homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o Homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas lingüísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma, tanto na esfera teórica quanto na prática. Contudo, o Homem vive em um mundo de fatos brutos ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive mais bem na névoa de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, em suas fantasias e sonhos (CASSIRER, 2005b, p. 48-49).

As formas de objetivação do mundo empírico são chamadas por Cassirer de Formas Simbólicas, todas são manifestações do espírito e vivem em mundos de imagens peculiares, nos quais os dados do mundo empírico não são simplesmente refletidos, são antes criados a partir de um princípio autônomo. Para Cassirer, cada forma simbólica partilha uma propriedade fundamental do espírito humano, a de ser uma forma criadora e não apenas reprodutora da realidade.

E é por este motivo que cada uma destas manifestações produz suas próprias configurações simbólicas que, se não são iguais aos símbolos intelectuais a eles se

equiparam no que diz respeito a sua origem espiritual. Nenhuma destas configurações se funde pura e simplesmente com a outra ou dela pode ser derivada, uma vez que cada uma delas designa uma determinada forma de compreensão, na qual e através da qual se constitui um aspecto particular do "real". Assim sendo, não se trata de maneiras diferentes pelo qual algo em si se revela ao espírito, e sim de caminhos que o espírito segue em direção à sua objetivação, isto é, à sua auto-revelação (CASSIRER, 2001, p. 19).

Segundo Cassirer, o espírito possui uma energia autônoma, e através dela o simples fenômeno adquire um determinado significado, "um conteúdo ideal peculiar". Essa energia plasma mundos através das formas simbólicas como a linguagem, as artes, a religião, o mito e a ciência. Essas formas simbólicas são produtoras de um mundo de símbolos próprios. Cassirer reforça a ideia de que as formas simbólicas não são como espelhos que refletem o mundo empírico, muito pelo contrário, são a própria condição para a visão e apreensão dessas imagens (SILVA, 2010).

Nesse sentido, cada forma simbólica possui sua peculiaridade de tornar uma impressão sensorial em símbolo. A transformação de um dado sensível em um significado simbólico passa por um processo que pode ser descrito em uma tripla gradação de acordo com as funções: expressiva, de representação e de significação.

Cada uma das formas simbólicas propostas por Cassirer possui uma dimensão espacial própria do pensar humano. A religião engloba seu universo simbólico através das funções de expressividade e representação. Sua origem está, junto do mito, ligada à consciência da finitude humana. Para Cassirer "desde o início, o mito é religião em potencial" (2005b, p. 146). Dessa forma, a base da qual se constitui a religião é o mito.

Mito e religião estão próximos, porém o pensar religioso transcende o sentir mítico, se expressando através de representações. Assim como nos mitos, a noção de sagrado e profano também está presente na religião. O que os diferencia, é a forma de conformar o mundo. No mito, o que prevalece são os sentimentos, a realidade é percebida como expressão de poderes divinos e demoníacos. Na religião, o que prevalece é a representação (SILVA, 2010).

A alienação entre a dimensão mítica e o pensamento religioso é a marca mais presente entre religiões que possuem livros sagrados e discursos de legitimação históricos. O pensamento religioso transpassa as

dimensões das expressões, partindo, assim, para um espaço de representação construído a partir da linguagem e da abstração própria de um espaço concebido. Dessa maneira, de forma aproximada, seria primeiramente através do sentir mítico-religioso que as espacializações das ideias religiosas ganhariam forma. Conforme apontam Silva e Gil Filho (2009, p. 78), a ideia se espacializa ao tornar-se “dizível”, e, através de mediadores, vai para além do espaço originário, portanto, “essa é a esfera do representar e da ação religiosa, esfera na qual o sentimento se torna discurso, se transforma em narrativa”.

É necessário mais do que nomear o sentir mítico religioso, já que esse é subjetivo. A religião se caracteriza por ordenar a narrativa do fenômeno religioso, de maneira que a organização das ideias ultrapasse a caracterização dada pelo sentir mítico. Nesse viés, a religião passa a ser a forma de conhecimento a objetivar o mundo. Vista desse ângulo, a religião não se restringe a uma modalidade social, ela se configura em um sistema simbólico reunido em torno da experiência do concreto.

## **7. Espacialização do discurso religioso**

A construção da objetividade e da espacialização das ideias religiosas se dá por intermédio das palavras, é através da oralidade ou da textualidade que se difunde o saber religioso. Quando o Homem se apropria desse conhecimento passa a ser um sujeito “espacializador” da religião utilizando-se do discurso religioso. Desse modo, as representações que permeiam o discurso ganham meios para se espacializarem para além do espaço de criação (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 79).

O discurso fundador é o responsável por transfigurar as experiências religiosas e míticas dos seus fiéis em verdades religiosas, esse é um primeiro passo para a espacialização do fenômeno religioso. Esse discurso representa um poder simbólico, gerido pelos sacerdotes. O/a líder religioso/a pode reestruturar o discurso na busca de uma maior eficácia simbólica, os enunciatários, por sua vez, espacializam a experiência religiosa no mundo.

A comunicação da fé é realizada por meio da linguagem, e como fruto desse processo temos a experiência do Homem religioso, que é expressa através de distinções sociais e espaciais, resultando em uma nova ordem em sua vida, que passa a ser permeada pela lei divina. A conversão do fiel, através do discurso religioso, se reflete no espaço em novos trajetos e práticas sociais. Dessa forma “a religião oferece uma proteção contra os impulsos anárquicos do Homem e estabelece as raízes atávicas da vida, as quais permanecem latentes por várias gerações” (GIL FILHO, 2008, p. 57).

O processo de espacialização do fenômeno religioso ganha dinâmica através do agir do fiel. O espaço no qual ele vive é marcado pelo discurso religioso acionado para explicar sua vida. Em outras palavras, “as narrativas religiosas e suas interpretações dão respaldo à objetivação do modo religioso de ver o mundo” (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 90). O espaço material funciona, dessa maneira, como propulsor e extensão do fenômeno religioso. Propulsor no sentido de ser o meio das percepções. Extensão, pois nas paisagens religiosas se apresenta como símbolo espacializado.

O espaço concreto da religião substanciado pelos templos e pelos monumentos religiosos é extensão daquilo que anima a forma religiosa de falar e de agir sobre o mundo. Os discursos religiosos são estruturadores das manifestações sócio-espaciais da religião, contudo não se pode esquecer que quem propicia a espacialização do simbolismo religioso impregnado nas narrativas é o próprio Homem, por seu modo religioso de sentir e conceber o mundo.

O Homem experiencia o espaço dando-lhe sentido a partir das formas simbólicas. Assim, o espaço passa de uma base material da sua existência para um espaço carregado de sentido, no caso da religião, um espaço sagrado (SILVA; GIL FILHO, 2009, p. 91).

## **8. Espaço sagrado e suas espacialidades**

O *homo religiosus* vive em um espaço sagrado. Partindo desse espaço o/a crente dota de sentido sua experiência cotidiana, pois a partir dele conforma seu mundo. O espaço sagrado, por essa abordagem, possui um caráter material, como estruturas de referência religiosa. E um caráter simbólico, pois essas estruturas são também resignificadas pelos discursos

religiosos e suas territorialidades, que trazem em si uma carga emocional movida pela fé. O espaço sagrado é assim configurado por estruturas espaço-temporais tanto materiais, quanto ideais. É nesse espaço sagrado onde “a atividade simbólica modela o mundo em dimensões de experiências que realiza o ser. Sendo construtora de cosmovisões, a religião estrutura mundos de significados e organiza o ‘devenir” (GIL FILHO, 2007, p. 220). Desdobrando as dimensões desse espaço, Gil Filho (2007, 2008) articula a ideia de espacialidades, conforme ilustra a figura 2.

**Figura 2**  
ESPACIALIDADES ESTRUTURANTES DO  
ESPAÇO SAGRADO



Fonte: Gil Filho, 2008

As espacialidades constroem as articulações no interior do espaço sagrado, dando sentido ao ser religioso. Podemos dizer que existem três níveis no espaço sagrado: 1) espacialidade concreta das expressões religiosas; 2) espacialidade das representações simbólicas; 3) espacialidade do pensamento religioso. Tais espacialidades afirmam a articulação estrutural entre o espaço de expressão concreto e o espaço das representações – universo dos fatos e universo simbólico.

A *espacialidade concreta das expressões religiosas* constitui o nível da materialidade imediata, seria a dimensão objetivada, podendo ser representada tanto pelas paisagens religiosas como pelo templo onde acontecem os cultos e outros lugares sagrados.

A *espacialidade das representações simbólicas* está ligada ao plano da linguagem, da percepção a partir do conteúdo que a religião oferece. Seria uma dimensão representada tanto pelo discurso como pelos símbolos religiosos.

A *espacialidade do pensamento religioso* se refere à articulação do sensível às representações, é a esfera do conhecimento religioso. É uma espacialidade encontrada nas escrituras e tradições orais sagradas, bem como nos sentimentos de caráter religioso, como a mística.

O espaço sagrado (e suas espacialidades) é algo intrínseco ao fenômeno religioso e sua manifestação. Como uma categoria de análise, nos permite observar as muitas possibilidades de abordagem da religião: instituição, discurso, territorialidade, sentimento, sociabilidade, entre outros.

## 9. Considerações Finais

A religião participa de uma função específica estruturante da cultura. Nesse contexto, a discussão teórica da Geografia da Religião, a partir de uma epistemologia inspirada pela fenomenologia *cassireriana*, apresenta potencialidades de análise até então minimizadas.

Assim, do mesmo modo que a linguagem como forma simbólica opera universalmente o mundo das representações em sua função de plasmar o real; a religião possui diferentes manifestações enquanto uma expressão concreta da “estrutura universal da consciência religiosa”.

Desse modo, a ideia de religião como forma simbólica nos projeta na mais profunda *geograficidade* da religião, com um mesmo princípio estruturante da realidade que abre outras “portas epistemológicas” para a Geografia da Religião.

## Nota

<sup>1</sup> Termo criado em 1962 por Mircea Eliade (1999), designa a manifestação do sagrado em objetos ou pessoas.

<sup>2</sup> LINGUAGEM, sprache em alemão, é uma palavra que também significa LÍNGUA (idioma).



## Referências

CASSIRER, E. **Filosofia das Formas Simbólicas I – A linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Las ciencias de la cultura**. Trad. de Wenceslao Roces. 2 ed. México: FCE, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

\_\_\_\_\_. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CLAVAL, P. O tema da religião nos estudos geográficos. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 37-58, jan/jun 1999.

COSGROVE, D. A geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes: 1999.

GIL FILHO, S. F. **Notas sobre a Religião como Forma Simbólica em Ernst Cassirer**. Texto utilizado no encontro do NUPPER. Curitiba, 2010.

\_\_\_\_\_. **Espaço Sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpex, 2008.

\_\_\_\_\_. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S. F. (Orgs.). **Da Percepção e Cognição à Representação**: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba, NEER, 2007. p. 207-222.

\_\_\_\_\_. 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: Ibpex, 2009. p. 69-89.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KONG, L. Geography and religion: trends and prospects. **Progress in Human Geography**, London, v. 14, n. 3, p. 355-371, 1990.

PARK, C. C. **Sacred worlds**: a introduction to geography and religion. New York: Routledge, 1994.

ROSENDAHL, Z. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R.L. (Orgs). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 231-243.

SILVA, A. S. da. **Religião e espacialização**: o caso da Igreja Internacional da Graça de Deus. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010. 153 f.

SILVA, A. S da; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p.73-91, junho 2009. Disponível em: [www.pucsp.br/rever/rv2\\_2009/t\\_silva.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/t_silva.pdf). Acessado em: 05/03/2010.

STANFORD. **Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/cassirer/>. Acessado em: 05/12/2010.

Recebido em: 02/08/2011

Aceito em: 23/08/2011