

GEOGRAFIA: MITO, LINGUAGEM E RELIGIÃO

PEREIRA, Rogério Amaral

RESUMO: Este artigo apresenta como referência o diálogo acadêmico entre os termos: mito, linguagem e religião, que em conjunto transpõe da cultura do homem, mediante ao contexto de símbolos e signos que são constituídos nos diversos instantes da vida humana e contemplados no conjunto da religiosidade, neste caso específico de estudo, o da Umbanda. Assim, a abordagem acadêmica, busca contribuir para a Geografia, em especial, nos estudos voltados à Geografia da Religião. E através, do ponto filosófico norteador de Ernst Cassirer (1874-1945) e suas formas simbólicas: a da linguagem e a do pensamento mítico, o ensaio tem por objetivo apresentar um estudo entre a forma do campo religioso e dos símbolos interpretados por Pierre Bourdieu (1930-2002) e a interpretação do discurso por Paul Ricoeur (1913-2005), pois a religião ao ser atribuída como um texto é possível uma hermenêutica. Deste modo, o artigo apresenta-se dividido em duas etapas de reflexão: na primeira o diálogo com grande enfoque filosófico entre mito, linguagem e religião; e na segunda etapa uma interpretação geográfica da relação do sagrado com o espaço. Entremeadado a tudo isso, foi possível exibir reflexões para o estudo geográfico vinculado as espacialidades do sagrado.

Palavras-chave: Mito; linguagem; religião; espacialidades do sagrado.

ABSTRACT: This essay presents as a reference dialogue between academic terms: myth, language and religion, which together transposes human culture through the context of symbols and signs that are made in the various moments of human life and contemplated the whole of religiosity, in this specific case study, Umbanda. Thus, the academic approach, seeks to contribute to the geography, especially in studies focused on Geography of Religion. And through the guiding philosophical point of Ernst Cassirer (1874-1945) and its symbolic forms: the language and the mythical thought, the essay aims to present a study of the shape of the religious symbols and interpreted by Pierre Bourdieu (1930-2002) and the interpretation of the speech by Paul Ricoeur (1913-2005), for religion to be assigned as a text can be a hermeneutic. Thus, the article presents itself in two phases of reflection: the first dialogue with the great philosophical approach between myth, religion and language, and in the second stage an interpretation of the geographical relationship with the sacred space. Interwoven with all this, let's show off reflections linked to the geographical study of the spatiality of the sacred.

Key words: Mith; language; religion; spatiality of the sacred.

INTRODUÇÃO

A preocupação inicial neste ensaio acadêmico consiste na necessidade de procurar o cerne do debate geográfico filosófico, pautado, em especial, na filosofia de Ernst Cassirer (1874-1935) e Paul Ricoeur (1913-2005), e na “filosofia- sociológica” de Pierre Bourdieu (1930-2002), que permita pressuposto para uma análise geográfica dos símbolos atribuídos a religiosidade e suas espacialidades. Essa no sentido de compreender as manifestações humanas e sociais do espaço¹. Com isso, o estudo procura pontuar o termo espacialidade incluso a estrutura social vinculado ao caráter de legitimação e comunicação, que é contemplado na estrutura espacial constituindo o(s) espaço(s) simbólico(s).

Para isso, o ensaio, abordará através da filosofia de Cassirer e a sua crítica a cultura, um refletir sobre as formas simbólicas² do mito e da linguagem, porquanto, é fundamental para a compreensão da relação com as espacialidades que são apresentadas dentro de um campo denominado religioso, abrangido pelo mesmo autor como sendo uma forma de interpretação do mundo. Diante dessa exposição inicial, procura-se alcançar, neste estudo, uma Geografia que visa “discutir” a afinidade do homem com meio ambiente, salientando o que esse traz de subjetivo na relação com o espaço – que é a cultura³ – na forma de interpretar as interações do ente com a natureza e com o próprio homem, que é natureza, e seus símbolos⁴ (religiosos).

Dentro deste conjunto de ideias, é apontado o olhar geográfico, para o viés religioso em uma vertente de discurso que pode ser entendida, inicialmente, como proposição, ou seja, o “desenho” de um texto, conforme, a filosofia da interpretação da linguagem de Ricoeur (1976), para associá-la ao campo que é formado, em torno da religiosidade⁵ e suas espacialidades, essa com os simbolismos, em uma visão mais endógena da mesma. E conforme, a sociologia da análise do campo religioso de Bourdieu (2008) que aponta que a religião como um instrumento de comunicação é compreendida como linguagem, ao mesmo tempo, que atua enquanto instrumento de conhecimento, torna-se também um veículo simbólico estruturante e estruturado. Assim, no evocar da manifestação religiosa que apresenta por caráter o fator iniciático,

¹ O termo de análise da ciência geográfica é compreendido no estudo com o sentido do local das atividades integrais dos indivíduos, mas não como um receptáculo “imóvel” pelo contrário, como dinâmico e que acompanha as manifestações promovidas pelos atores sociais como o seu palco.

² As formas simbólicas segundo Cassirer são os conteúdos os quais adquirem forma por meio da organização do Eu constituindo um mundo próprio e único, que são formados através de qualquer exterioridade espacial, temporal, entre outros, fazendo parte de outros mundos que se encontra com o mundo do Eu. Sendo que este Eu, através destas formas gera um produto do agir no qual o Eu torna-se uma construção provisória.

³ Compreendida com sentido primeiro de cultivar de origem do verbo latino *colere*, a qual é partilhada, “perpetuada” e modificada por uma sociedade particular. Sendo também a herança social de uma comunidade humana, representada pelo acervo coparticipativo de modos padronizados de adaptação à natureza para o provimento da substância, de normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saberes, de valores e de crenças com que seus membros explicam suas experiências, exprimem sua criatividade, entre outros elementos culturais.

⁴ Termo apontado no estudo com a potencialidade de ligar as partes perdidas de uma representação constituindo assim uma nova unidade significativa.

⁵ O termo é apontado no estudo como sendo a vivenciação equilibrada de todos os momentos da nossa vida.

a exemplo, da religião tomada como ponto de diálogo, a Umbanda⁶, mas que apresenta as espacialidades e territorialidades⁷ expressadas no vivenciar não só do templo religioso, representado e concebido na imagem do Terreiro⁸, mas nos elementos naturais mundanos fora do mesmo.

Desta forma, a exposição do presente ensaio foi organizada em duas etapas. A primeira faz uma reflexão sobre o mito, à linguagem e a religião, em um diálogo com aspectos levantados, do universo religioso umbandista e a sua interação simbólica com o espaço. Já a segunda etapa do estudo visa verticalizar a abordagem do sagrado junto a uma interpretação da ciência geográfica. Tudo isso, como embasamento para compreensão do ponto chave do estudo, ou seja, a forma de abrangência das manifestações humanas através do viés religioso, e a busca pelas espacialidades sagradas constituídas.

Diante deste percurso expositivo, foram realizados esforços para aprofundar o estudo sobre as “espacialidades sagradas” que começam no imaginário humano e tomam forma de símbolos. Mas aqui quer se deixar – sem ter a convicção de parecer uma pretensão exagerada – um organizar de ideias, que permita operacionalizar o tema proposto a Geografia. Este constituído, por meio de uma longa trajetória, cuja constituição foi fundamentada através de observações e reflexões de estudos como este que será oferecido no decorrer dos próximos parágrafos.

UMA REFLEXÃO SOBRE MITO, LINGUAGEM E RELIGIÃO

A interpretação da experiência humana apontada, para o viés religioso incluso a uma vertente do discurso pode ser uma proposição, ou seja, um texto, conforme, já foi mencionado. Uma vez que, na iniciação, o indivíduo tem o contato com os segredos, os mistérios que o envolvem, neste caso, na Umbanda (Entidades Espirituais). Assim, o amadurecimento espiritual, a proximidade com as divindades equivale-se ao processo da iniciação o qual é apontado por Eliade (1992, p.56) da seguinte forma:

Nos quadros iniciáticos, o símbolo do nascimento acompanha quase sempre o da morte. Nos contextos iniciáticos, a morte significa a

⁶ Referente à religião que cultua os espíritos humanos encanados, na Terra, por intermédio dos Orixás. E nesse culto tem a participação dos espíritos elementares e os espíritos humanos. Assim a definição do nome Umbanda refere-se ao termo em linguagem oriental antiga, e a palavra UM, que significa Deus, e BANDA, também de mesma origem quer dizer agrupamento, entendido como legião de entidades.

⁷ Conforme a colocação de Gil Filho (pp.110-1) apresenta três qualitativos são eles: “1. Uma sacralidade ou condição de ser sagrado, que por isso impossibilita exercer um poder legitimado por condições transcendentais ou a repetição de gestos arquetipos (no sentido de uma origem imemorial) consagrados pelo mito, o que denominamos de poder religioso e poder mítico). 2. Uma temporalidade, que seria o contexto do período da gestão política por parte dos atores sociais devidamente consagrados, imbuídos, assim, de um poder temporal. 3. Uma espacialidade, cuja territorialidade do sagrado objetiva-se como restrição e limite de um poder simbólico”.

⁸ No decorrer deste estudo, Terreiro será referido com letra maiúscula inicial como sinal de respeito ao local de manifestação religiosa de matriz afro-brasileira.

superação da condição profana, não santificada, a condição do homem natural, ignorante do sagrado cego do espírito.

Afinal, interpreta-se esta colocação como um simbolismo que revela o novo nascimento do indivíduo. Deste modo, as possessões, a chegada das entidades (míticas), ocorrem por meio dos ritos, realizados pelos religiosos, que Rosendahl (2003, p.209), aponta ser: “o espaço sagrado, que o homem pode conhecer a realidade transcendente”. Esta transcendência é o elo entre o religioso e os seres míticos que adquire o seu ponto mais alto quando a entidade mítica toma conta do corpo deste indivíduo. E mais, de acordo com Claval (2001) é quando o religioso torna-se contemporâneo de um acontecimento mítico, e ele se coloca no tempo da eternidade. Assim, as festividades repletas de simbolismos, são instrumentos de conhecimento e comunicação “revelados”, e fazem parte da ritualização cujo acontecimento é primordial na manifestação divina, ou seja, para Eliade (1992) é uma história sagrada cujos atores são deuses ou os seres semidivinos, assim a história sagrada está contada nos mitos e os participantes da festa tornam-se contemporâneos de seus deuses, pois vive o tempo primordial, ou seja, o sagrado pelos deuses.

Com isso, a religiosidade é algo que faz parte também do cotidiano e compreende sua presença sempre como algo qualitativamente superior. Assim, a experiência do sagrado repercute em diferenciações em relação aos lugares e objetos, ou seja, está atrelado também ao vivenciar. E os seres humanos, além de sacralizarem os lugares, necessitam vivê-los, pois percebe a paisagem à volta, o templo construído, o local reservado, a sua potencialidade. Eliade (2010, p.16) esclarece na seguinte passagem:

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje [...]. Se o Mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no “princípio”. Mas após a cosmogonia e a criação do homem ocorreram outros eventos, e o homem, tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos.

Neste contexto, o incluir da religião como uma linguagem (religiosa), essa fruto da relação mítica, permite-se alcançar uma afinidade simbólica que deixa para traz a superação de uma vertente positivista da mera dicotomia entre a dualidade corpo e alma, simbolismo e racionalidade, mito e logos, pois é dentro destas forças dialéticas que interagem produtivamente e, é constituído o campo imagético⁹.

É possível, ir além se forem pautados os espectros de mundo de um Eu, apontado por Cassirer (2001) em suas formas simbólicas, ou seja, o do mundo mítico (religioso) em uma primeira instância e a da linguagem que os perpassa, no segundo momento, esse quando as imagens, não são mais concebidas pelo meio de um movimento estéril, mais sim, quando ganha uma espacialidade através de signos que transferem um pensamento primário “imagético”, para uma feição, de símbolo,

⁹ O termo refere-se como um Eu que se torna um ponto de reflexo que vê, mas não se deixa ser visto, o qual não possui ponto nem ocupa um espaço é exercido pela própria mente fenomenológica.

formando a representação exterior ao Eu. E, assim, o homem “sai” do seu Eu para direcionar-se ao mundo, ao afastamento.

A relação de todos estes elementos junto à dinâmica da Umbanda vista como um texto, mais não como uma relação vazia que acabada em si, entretanto, como uma compreensão cheia e repleta de interfaces entre o objeto e o Ser. E de acordo com o mundo exposto por Cassirer (1994, pp.128-9) contempla ser:

O mundo do mito que é um mundo dramático – um mundo de ações, de forças, de poderes conflitantes. Em todo fenômeno da natureza ele vê a colisão desses poderes. A percepção mítica impregnada dessas qualidades emocionais. Tudo o que é visto ou sentido está rodeado por uma atmosfera especial – uma atmosfera de alegria ou pesar, de angústia, de excitação, de exultação ou depressão.

Com isso, os símbolos determinam-se nos aspectos palpáveis para a verificação do objeto como um texto passível de uma interpretação que Ricoeur (2002) em uma hermenêutica existencialista, aponta permitir e reconstituir uma dinâmica interna da religiosidade, mas dentro da capacidade de projetar-se para o exterior mediante a representação de um mundo concreto. Assim, o ponto de mistério, mítico, ou seja, o imaculado é incluso a linguagem que se faz presente neste texto denominado religião, que não se deixa compreender, pois é coberto com um véu, e somente aqueles que possuem por meio de uma longa trajetória a conquista da “chave” de entrada para a porta em seu mundo, neste caso, só o religioso (iniciados) é que são capazes de compreender.

Portanto, relaciona-se este discurso adjudicado às religiões de cunho iniciático, em específico, a Umbanda. Essa com suas Linhas de Vibração, através do panteão africano representados pelos Orixás¹⁰ que são intermediados por espíritos de seres terrenos os quais constroem, mais que uma “narrativa religiosa” conforme Ricoeur (1976), e sim uma ponte de ligação, um fluir imbricado em uma visão geográfica de espacialidade que Haesbaert (2012, p.83) aponta ser: “impregnada, em diferentes níveis, de uma carga simbólica ou disciplinar, que alguns espaços parecem assumir primordialmente um destes conteúdos”. E neste universo da religiosidade existe uma linguagem não só entre o indivíduo religioso, mas também perante aqueles que são seduzidos por esta forma de ver e pertencer ao mundo. E, de certo modo, é acordado o sentimento primário, o sentido, o gosto à vontade e a necessidade de coligar-se a este mundo, ou seja, a nova forma de compreensão (da essência do mundo), principalmente, o conectar-se ao seu próprio Ser enquanto matéria enquanto existência que transcende.

Porém, só, é possível captar apenas parte de um vivenciar religioso, já que seu simbolismo é muito maior que a forma de retê-lo e representá-lo. E esse é atribuído por Cassirer (2011, p.21) como sendo oriundo do jogo de símbolos e signos da seguinte forma:

¹⁰ Palavra que tem sua origem nos dialetos africanos, e por este motivo, apresenta uma concepção toda especial para a designação das entidades que dominam nas manifestações espirituais. Assim, a palavra refere-se às divindades que representam as forças do universo infinito (Natureza).

[...] todo signo esconde em si o estigma da mediação, o que o obriga a encobrir aquilo que pretende manifestar. Assim, os sons da linguagem se esforçam para “expressar” o acontecer subjetivo e objetivo, o mundo “interno” e “externo”; mas o que retêm não são a vida e a plenitude individual da própria existência, mas apenas uma abreviatura morta.

Diante do exposto, apontar o fator religioso como resquício simbólico, corre-se o risco de simplificá-lo, reduzi-lo, a leitura do objeto, pois a sua dinâmica é muito mais veloz e a captação imediata acarreta na sua aparência vazia e estática e não traz à tona a forma, mas apenas meras poeiras, vestígios de um captar atribulado de valores já pré-concebidos que somente são expostas formas de reforçá-las. E pensar, o contato do homem com algo que lhe transcende não só como matéria mais como Ser por completo. Assim, é possível um pensar sobre a religião em,

sua aparência concreta ela se torna a fonte das mais profundas dimensões e lutas fanáticas entre os homens. A religião alega estar de posse de uma verdade absoluta; mas a sua história é uma história de erros e heresias. Oferece-nos a promessa e a perspectiva de um mundo transcendente – bem além dos limites de nossa experiência humana – e permanece humana, demasiado humana (CASSIRER, 1994, p.122).

É abarcada pelo homem como algo vivenciado possuído e imaculado diariamente, sendo que este vive a sua forma pessoal, o comunicar com os seus deuses, não, só, através de um culto “regularizado” exercido no espaço do templo religioso, o que para Claval (2011), é apontado como a compartilhamento dos homens a uma experiência fundadora a qual apresenta o sentimento de sob o real ao sobre ele, e desponta uma realidade mais fundamental com o contato que o sagrado permite conhecê-lo e esta experiência situam-se nas diversas espacialidades também do campo imagético humano.

Com isso, o elo de comunicação, constante, com as coisas mundanas principalmente, através de objetos característicos da realização da obra humana, a exemplo, das ferramentas de trabalho, roupas e outros objetos que dentro de uma linguagem religiosa possuem para um leigo apenas a produção humana, mas para aqueles que a vivenciam esta dinâmica religiosa torna-se a sua ligação, o seu invocar religioso. A utilização de uma veste pode remeter as cores de uma divindade religiosa e apresenta-se vinculada ao referente objeto e o homem com ele sente-se ainda mais próximo e protegido por uma força que ele não sabe explicar e não se faz necessária à explicação, só, o ato e o sentimento da fé já deixam transparecer respostas.

Nessa lógica, a filosofia de Cassirer (2011) dirige o espectro para outra vertente endógena do processo da religiosidade, para a intuição “mítico-religiosa”, a qual o indivíduo apresenta-se sobre o seu efeito, ou seja, sobre seu encanto, e desta intuição, o mundo inteiro é interpretado sobre este viés sendo que o conteúdo religioso preenchido por “completo” a sua consciência, não deixando nada fora dele. Esse consiste em uma concepção do Eu que aparece aqui voltada para o objeto, o qual vive e perde-se na sua esfera religiosa.

E por meio desta conexão, o mesmo autor coloca o que são reunidos, é um resquício de um pensar através de uma “informação mítica”. E essa constitui o jogo, onde no momento o Eu se “entrega” a uma impressão momentânea, e, por outro lado, ocorre uma tensão maior entre o sujeito, o objeto e o mundo exterior. Esta tensão, só diminui no momento que a objetividade é apresentada perante o homem neste campo imagético através do Orixá.

Deste modo, a procura “instigante” para fazer parte não só da narrativa de seus deuses, mas, sim, de vivenciá-las, neste caso, com sua “autorização”, como componente de um estágio exterior a este mundo, o qual o homem não sabe as respostas para sua vivência diária apenas lhe é ressaltada a intuição perante as mesmas. É o alcançar, através, desta forma, material e espiritual o repetir das grandes graças alcançadas por seus Orixás, pois agora ele toma este papel, uma vez que lhe é acarretada, as tarefas de um mundo único dentro da lente religiosa que lhe cobra atitudes, em que, só o desejo não lhe basta como forma primeira de solução mais, sim, um existencialismo, uma dinâmica maior, de luta, esforço e suor. E essa vivência para o indivíduo que as contempla como elemento religioso, como espectro de mundo, e que as vê como uma provação, imposta por um Ser Supremo como forma de medir a sua experiência religiosa. É importante, retornar a filosofia de Cassirer (1994, p.139) perante o sentimento mítico religioso:

Para o sentimento mítico e religioso, a natureza torna-se uma grande sociedade, a sociedade da vida. O homem não possui uma posição de destaque nesta sociedade. Faz parte dela, mas não é aspecto algum superior a qualquer outro membro. A vida possui a mesma dignidade religiosa em suas mais humildes e em suas mais altas formas. Homens e animais, animais e plantas, estão todos no mesmo nível.

Desta forma, o homem aprende a si através das crenças, ou seja, para Cassirer (2004), o grande salto do homem do contexto mítico mágico para o religioso está presente aqui, quando ele se eleva de um temor dos demônios para a fé nos deuses e para a sua veneração neles. Ele assim forma, não, só, um processo externo, mais também interno no qual o homem não aprende apenas o mundo, mais ao mesmo tempo a sua forma espiritual.

Com isso, os elementos da natureza passam a ter grande representação de seus deuses, ou seja, sua “vivência diária”. E no viés da linguagem da Umbanda são interpretadas as suas “vivências” do seguinte modo: se for realizada perto de um local com muitas árvores, neste caso, será imediatamente, vinculada a Linha de Vibração do Orixá Oxossi¹¹ e sua falange de entidades (ver FOTO 1), já se ela for próximo ao mar, à invocação será feita a deusa das águas salgadas Iemanjá e sua falange. Assim, é possível compreender os espaços simbólicos representados pela linguagem religiosa dessa confissão devocional, que não se reduz ao templo religioso, conforme foi mencionado,

¹¹ Representa o Orixá da floresta, das caças, dos caminhos das matas. Ele é “ecléticos” e sincréticos nos Terreiros de Umbanda aos santos católicos São Jorge e São Sebastião, santos que representam dentro de um catolicismo popular a coragem, a valentia e principalmente a persistência, protetores dos perseguidos e dos caluniados.

mas aos cenários que refazem um campo imagético, ou seja, ao lembrar-se da história mítico-religiosa de seu Orixá.

Para Ricoeur (1976), dentro de uma teoria da interpretação, as relações expostas, anteriormente, no espectro da metáfora há o que ele denomina como um excesso de significações numa representação simbólica, porém para quem participa da significação simbólica, ou seja, o indivíduo religioso, o adepto, não ocorre uma interpretação (literal e uma simbólica), mas uma que prevalece no intervalo entre elas, e faz com ele assimile a literal pela simbólica (religiosa). Assim, há como essência de um discurso, ou seja, um texto que “espraia” sua mensagem por todos os lugares e por todos os cantos, desde uma linguagem de comunicação com seu deus exercido através da oração, mas também nas cores das suas vestes ou na própria natureza lhe é apresentada.

Figura 1 – EXPRESSÃO DE DEVOÇÃO GRUPO RELIGIOSO JUNTO A SIMBOLOGIA DE OXOSSI.



FORNTE: ACERVO DO AUTOR, 2012.

Neste ponto, o devoto religioso (umbandista) na relação de símbolos apresentada pela mística da religiosidade conduz seus passos em um universo palpável que não só o desejo lhe faz alcançar os seus objetivos para com o mundo natural não desvelado, mas também a ética que na religião encontra-se presente. O modo de como o adepto segue os passos de seu deus e suas atribuições míticas, também como maneira de não desapontá-lo diante de seus próprios olhares e ao olhar da comunidade religiosa que se forma em torno de uma mesma ética de vivenciar o mundo.

Perante este ponto, Bourdieu (2009, p.37) expressa que a religião exerce dois efeitos de consagração são eles:

- 1) Através de suas sanções santificantes, convertem em limites legais os limites e as barreiras econômicas e políticas efetivas e, em particular, contribui para a manipulação simbólica das aspirações que tende a assegurar o ajustamento das esperanças vividas das oportunidades objetivas; 2) inculca um sistema de práticas e de representações consagradas cuja estrutura (estruturada) reproduz sob

forma transfigurada, e, portanto irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social que só consegue produzir sociedade.

Contudo, na concepção do homem religioso, fazer parte do “mundo divino” seria possuir um local semelhante ao dos seus Orixás e suas Entidades Espirituais, através dos seus rituais, ou seja, os tempos sagrados, as festas, na grande maioria periódica, as quais representam os atos realizados pelos seres divinos. E com isso, o homem torna-se contemporâneo dos deuses, quando ritualiza as obras divinas. E, são através dos mitos que são fixados os modelos considerados exemplares nas atividades humanas, onde os indivíduos contemplam suas divindades, imitando seus gestos, suas ações. E de acordo com Eliade (2010, p.97) o vivenciar religioso torna-se: “Saber significa apreender o mito central (o homicídio da divindade e suas consequências) e esforçar-se por jamais esquecê-lo”.

Dentro deste viés, se abre a cortina que cobria antes as categorias míticas e as colocava dentro de um universo fechado, que transforma não só os lugares, mas também os seres terrenos, a exemplo, do próprio indivíduo em configurações de um Ser Supremo de Luz que envia uma relação entre a abertura do sagrado que é configurado como o Céu e a Terra, ou seja, neste ponto, é levantada a questão em relação ao imaculado que se transfere ao ser terreno, uma sacralidade ao mesmo tempo em que o imbrica em uma esfera mundana lhe atribui fatores éticos.

Sendo não só a reprodução, mas a expressão da religião, no caso, da Umbanda que através desta comunicação entre os espíritos de luz, carrega, consigo uma questão ética que para chegar a se tornar um Ser de Luz deve-se comunicar com a natureza de forma geral e com harmonia, o que deixa transparecer aqui a relação social humana do praticante religioso, que para fazer parte deste “dossel sagrado” na expressão de Berger (1985) tem atribuições pré-estabelecidas, pois o homem produz uma linguagem e, através desta, desenvolve seus fundamentos que constroem um importante contexto de símbolos que são permeados por todos os aspectos da vida. E para Cassirer (1994, p.123) esses símbolos, são: “os símbolos religiosos que mudam de lugar incessantemente, mas o princípio subjacente da atividade simbólica como tal, permanece a mesma: *una est religio in varietate*¹²”.

É possível compreender, traços de uma religião, mas de sentidos de uma religiosidade de uma vertente mais avançada na questão de um pensamento contemporâneo urbano, que têm nas suas venerações seres imateriais (espíritos como mensageiros de uma caridade), recém-desencarnados, “panteados” dentro da esfera de vibração que se constituem uma paisagem industrial urbana na manifestação da Umbanda. Conforme Eliade (2010, p.128): “o rito força o homem a transcender os seus limites, obriga-o a situar-se ao lado dos Deuses e dos Heróis míticos, a fim de poder realizar os atos deles. Direta ou indiretamente, o mito “eleva” o homem” que independe da temporalidade.

Outro ponto torna-se relevante, a questão do afastamento do Eu para a ligação com o Ser Supremo, nesse caso, venerado no ecletismo religioso da Umbanda que ainda traz consigo traços de uma linguagem que não se comunica sem os seus símbolos. Uma

¹² Tradução da expressão realizada pelo autor: “a religião é na variedade”.

vez que, através da linguagem acarreta uma mensagem, e uma espacialidade de seus seres divinos, que são apresentadas nitidamente em três esferas da linguagem religiosa: 1) a obtida dentro do contexto dos objetos; 2) a de intervenção dos médiuns como seres de luz, no caso da Umbanda; 3) a do imaculado, que é a dos seres de luz com o Ser Supremo, esta de tão intensa e dinâmica permite apenas uma dedução, pois, por se tratar de um caminho percorrido através do processo da iniciação cria uma força, uma separação entre o indivíduo leigo e o já iniciado na religião, criando um campo de força interno, assim, parte do véu religioso que ao mesmo tempo em que expõe a sua sacralidade no contexto de uma relação apaixonante e sedutora cobre-se novamente para não perder o sentido do seu movimento, da sua ação e reserva em si a linguagem.

Cassirer (2001) pontua ser a linguagem que no desenvolvimento da esfera mental do espaço e do tempo são distintas, porém intimamente imbricadas e relacionadas entre si e diante do mundo dos objetos que reflete no Eu. Ele ainda reforça que linguagem cria um território intermediário, onde as formas da existência são relacionadas com a forma da ação e vice-versa e que a fusão de ambas compõe uma expressão (religiosa).

E a relação corpo/alma não é mais compreendida de maneira distinta, mas sim imbricada no indivíduo, como foi mencionada, e a colocação da alma como algo que da vida ao corpo passa a ser junto ao corpo o sentido do referenciar religioso, pois o indivíduo que a contempla apresenta-se por inteiro vivenciando esta visão de mundo cotidianamente, onde seus deuses são expressos nos mais diversos elementos, agora mundanos. E apesar de uma linguagem religiosa, neste ponto, não permitir uma separação entre mito, religião e linguagem, pois um elemento apresenta contido no outro, ou seja, justifica o modo de condução religiosa, não só de um poder emanante de um Ser Supremo, mais como forma do homem sentir o mundo, este não, só, como um laqueado, dentro da esfera que a religião lhe atribui, mas também como modo de dialogar com o mundo que se apresenta diante dos seus olhos, em um “vir- a- ser”, por uma compreensão de questões mundanas lhe imposta.

POR UMA GEOGRAFIA NO ESTUDO DO SAGRADO

A contemporaneidade, também acentua e enfatiza, cada vez mais, o predomínio de uma racionalidade entre os indivíduos, que apresenta como a componente fundamental do atual estágio a autonomia do sujeito. Essa compreendida como a liberdade de pensar o mundo, de regê-lo e de desenhar os rumos sociais. Pois, é o ser humano que, através da sua espacialização cultural, promove os entrelaces social, os quais reafirmam a busca de uma energia do movimento de forma menos metódica, sendo esta a devoção aos seus mitos e deuses de acordo com a exposição realizada na etapa anterior do estudo. É o processo realizado, através da esfera da energia de um plano sagrado, que os auxilia a vivenciar um mundo Ser conforme a filosofia de Cassirer (2004).

. A confiança pessoal que muitos buscam em recortes espaciais os quais representam um “mundo dublê”¹³ segundo Claval (2001), mas que não é duplo para Cassirer (2001) é um mundo único, ou seja, uma forma de enxergá-lo. Assim, interpretar esses espaços como sendo a ligação do indivíduo religioso com o plano sagrado, ou seja, os lugares que representam a retomada do homem ao universo mítico. E, nesses espaços sagrados, cuja procura tem aumentado, na atualidade, devido aos percalços provocados pelo atual estágio da humanidade, de aceleração, entre outros, de individualismo quase constante do homem para com seu semelhante.

E isso, no momento exato, é o vazio do inconsciente, e também de indivíduos pertencentes a uma sociedade constituída de objetos (artificializados). Portanto, o mundo social é cada vez mais constituído e articulado em função de um sistema de significações, que são construídas na forma do que é denominado de “imaginário efetivo (ou imaginado)”. E esse vincular-se, segundo a colocação de Bourdieu (2006) sobre a atualidade ser a época dos signos, após havermos vivido o tempo dos deuses, o tempo do corpo, agora mais ainda, o tempo dos “sinais passageiros”.

Os símbolos misturam as percepções humanas, porque esses assumem o lugar dos acontecimentos verdadeiros. O que para Bourdieu (2008) apresenta-se como sendo a crença e, mais, a existência de um lugar para preencher no inconsciente individual o qual aceita a interpretação dos processos que produzem a necessidade da sublimação religiosa. Assim, esse processo subsiste com o indivíduo não podendo preencher esse lugar com suas próprias produções, mas somente utilizando significantes dos quais não dispõe livremente. Com isso, ele salienta que a produção do indivíduo, para isso, é de apenas fantasmas privados, não instituições, em se tratando da sociedade contemporânea.

Em contrapartida, não pode ser esquecido que o homem se refaz, através do plano mítico, pois, na religião¹⁴, diante do que aponta Claval (2008) são diferentes do “mundo dos objetos artificializados”. A sua confiança permite uma transferência direta da confiança individual com grandes elementos de mutualidades que vão ao encontro da religiosidade.

O fato de interpretar os atos culturais e religiosos no espaço, os pontos de ligação entre o homem e o mundo mítico religioso conforme Platão¹⁵. É uma tarefa também da Geografia, não como classificadora destas manifestações culturais que permeiam o universo religioso, mas, sim, como desveladoras das expressões humanas realizada por uma linguagem nos mais diversos lugares e suas peculiaridades atribuídas aos conjuntos sociais que os envolvem. E esse ponto torna Geografia da Religião como forma de geografar¹⁶, os fatores que envolvem o ato de buscar uma interpretação

¹³ O termo é apresentado como a expressão que refaz a ideia de ligação do homem ao mundo material e ao plano imaterial, esse permeado pelo fator da devoção (fé) em seus elementos míticos. Esses possuem uma interpretação natural da natureza, interpretação que ainda é renegada pelo racionalismo.

¹⁴ Aborda-se como a crença na existência de uma “energia” sobrenatural que anima o mundo, a qual tem como finalidade religar o homem ao universo mítico e natural dos deuses, contemplada na forma de comunicação entre o ente mítico e o seu devoto (o homem).

¹⁵ Pode ser referido através da sua filosofia que o devoto tem a sua ligação através da religiosidade, pois ele transita entre o mundo material e o celeste. Sendo que, para alcançar o mundo perfeito dos deuses, utiliza-se dos ritos na busca da representatividade ou materialização dos seus deuses no plano material.

¹⁶ Citado como o ato de descrever geograficamente um objeto de estudo.

humanista, junto à religiosidade e ao sagrado, nas representações das espacialidades religiosas (materializadas ou não). Pois, através delas são encontradas as peculiaridades, a que está sujeito o indivíduo com o meio que o cerca, ou seja, no plano mais próximo, sendo o que Claval (2008) destaca como o cerne das expressões humanas afetivas com o meio.

Para Bourdieu (2006) na sociedade através da sua dimensão mais aparente que se materializa em formas espaciais, ou seja, não sendo presa somente a uma organização histórica subordinada, mas às relações sociais entre os grupos sociais, permeadas por uma linguagem, ou seja, o *habitus*¹⁷. O qual se caracteriza também no campo religioso. E que através da lógica hermenêutica de Ricoeur (1976; 2002), pode ser relacionada a uma ação que aponta para uma discussão central que tem relação com o discurso religioso, ou seja, a *Langue* como um conjunto de códigos, e o seu particular, o mais interessante, *parole* como uma mensagem particular (singular) do grupo religioso.

Nesta lógica, o sagrado e o profano são apresentados como categorias da vivência do homem ao longo da sua trajetória na Terra. E a estas são atribuídos olhares de se perceber o mundo material e o plano da imaterialidade. Com isso, o sagrado abarcado por Gil Filho (2008), o qual situa o indivíduo diante de sua própria existência, razão pela qual, de modo abrangente, a reflexão sobre o sagrado interessa tanto às Ciências Humanas (Geografia), e também a Filosofia.

Dentro deste contexto, o sagrado através das manifestações culturais representada, não só o evento religioso como também conduz ao pensamento sobre o processo da difusão social, a qual é atribuída a fatores de troca entre os indivíduos que a compõe. Essas trocas ganham *status* de símbolos, que ultrapassam o universo religioso e se materializam no mundo concreto palpável formando sistemas, constituindo linguagem. E assim, a religião como linguagem, ou seja, no momento na representação segundo Bourdieu (2009) destaca serem sistemas simbólicos que derivam sua estrutura, o que pode ser evidenciado no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio da divisão e assim, só podem organizar o mundo moral e social no recorte das classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e exclusão. Os indivíduos estão propensos por sua própria estrutura a servirem, simultaneamente, as funções de inclusão e exclusão de associação, de integração e distinção apresentam uma estrutura, com condição de possibilidade de constituir o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os permitem construir.

Com isso, a coerência de sistemas simbólicos atribuída anteriormente pode revelar ainda um universo dualista permeado em um ciclo de classes distintas, sendo o fator de uma dinâmica dualista. E esse fato é ponto preponderante, para a expressão religiosa. Uma vez que a Umbanda vincula o seu sistema simbólico entre os seres de luz e os que estão a sua procura, atrelados a este universo são vinculados espíritos de seres que estiveram no mundo palpável, os quais são distribuídos em categorias superiores

¹⁷ É um termo de origem latina, utilizado pela tradição escolástica, que expressava as características do corpo e da alma no processo de aprendizagem. O mesmo foi alavancado por Bourdieu em seus estudos na Argélia para a compreensão de um sistema de disposições duráveis, o qual apresenta como característica a integração de toda a experiência passada. E ele apresenta como ponto principal a mediatrix de preposições e ações, sendo este o medidor das práticas sociais individuais das condições sociais de existência.

documentados nos Terreiros os Orixás representados pelos deuses na personificação e manifestação de espíritos terrenos.

Em função desta lógica sobre as classes antagônicas da estrutura da religião estão conferidos os processos que envolvem a vida religiosa, e as categorias de dualismo também se encontram envolvidas no procedimento, forjado de acordo com Bourdieu (2006) pelo poder simbólico. O processo que incluem ou excluem os indivíduos como seres ativos dentro do plano sagrado. Com isso, na religião também é cumprido o papel de concentração da ordem social o que ajuda a desenvolver ainda através da sua linguagem, como a legitimação do poder dos “dominantes” para a “domesticação” dos “dominados” no espaço que transcende o mundo material, o sagrado.

Deste modo, pode-se vincular o termo sagrado ao espaço, pois segundo Claval (2001) o espaço como conceito não pode ser enfocado separadamente do tempo, nem somente como espaço cósmico, mas em diferentes orientações doutrinárias predominantemente: do positivismo, do idealismo, do neopositivismo e do marxismo contemporâneo. Entretanto, o espaço se manifesta como fonte do indivíduo, palco da administração de poucos, no qual todos se contemplam como metáforas, e a sua dinâmica fugaz transforma, em uma escala de tempo cada vez menor.

E na relação tempo/espaço que ocorrem as relações sociais humanas, ou seja, a transformação da natureza, na produção da cultura e da história. E entre ambos, há uma relação de dependência, interdependência e influências. Assim, as interações dos homens com o meio são provenientes de um espaço sociocultural da existência humana, fruto das transformações decorrentes no meio (natural ou artificializado).

O espaço é articulado e contemplado por uma fonte de imaginação, cuja carga de valor é determinada também pelo espaço vivido. Este é apreciado de acordo com Claval (2008) pelas experiências do homem e não aprendido como um fator técnico. Portanto, contemplado por um maior entendimento do mundo e do espaço habitado.

Mediante tal fato, quando o sagrado manifesta-se conforme Rosendahl (1999) por uma hierofania, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, como também há revelações de uma realidade absoluta que se opõe a não realidade da imensa extensão homogênea e infinita, onde não é possível nenhum ponto de referência e onde, portanto nenhuma orientação pode realizar assim, a hierofania revela o ponto fixo absoluto, ou seja, um “Centro”.

O profano constitui todo o sentido, ou seja, o que se pode saber através do mesmo. Assim, o mundo natural do cotidiano, é experimentado, sendo como a última análise, segundo Claval (2001) está atribuído ao cognoscível. Em contra partida, o sagrado invoca gestos de afetividade e respeito, pois ele apresenta um universo incognoscível, que transcende os limites da percepção e compreensão humana.

É a descoberta ou a projeção de um ponto fixo como apontado anteriormente, como o Centro. Esse representa a criação do mundo, para a experiência profana. Com isso, o espaço é homogêneo e neutro, ou seja, sem nenhuma ruptura ou diferença qualitativamente às diversas partes de sua massa. E compreender o espaço como genérico (sem alma), e que pode ser cortado e delimitado, seja em que direção for, mas sem nenhuma diferenciação qualitativa e, portanto, sem nenhuma orientação de sua própria estrutura. Nesse viés, a fronteira que separa os dois espaços indica, ao mesmo tempo, a distância entre os dois modos de ser imbricados, o profano e o religioso.

Portanto, esta demarcação é, ao mesmo tempo, o limite, a baliza, a fronteira que distingue e consagra o mundo que Eliade (1992) coloca como o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado e vice-versa.

De tal modo que o sagrado para Claval (2008) é algo que faz parte do cotidiano e compreende sua presença sempre como algo qualitativamente superior. Assim, a experiência do sagrado repercute em diferenciações em relação aos lugares, as pessoas e aos objetos. O sagrado é o outro da existência, ou seja, o ponto de convergência e mediação entre a Terra e o Céu, entre o contingente e o transcendente. É a ponte analítica entre o sagrado e o cotidiano, que possibilita conceber temporalidade e as espacialidades relativas e, com isto, a dinâmica da existência do sagrado apresenta-se para além de uma materialidade aparente.

Diante disso, os espaços com sacralização, pode ser antes de qualquer coisa, uma vivência afetiva. Sendo a partida, a viagem, a desinstalação do cotidiano, segundo Bourdieu (2009) a própria linguagem dos deuses através dos símbolos que aproximam o devoto do domínio do sagrado. Em meio a isto, a descoberta do sagrado é apontada por Rosendahl (2003) como um ato de afetividade do religioso aos seus deuses. Já no ambiente do sagrado, é possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente deve existir de acordo com Eliade (1992) uma porta para o alto, onde os deuses podem descer a Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu.

Por meio desse simbolismo religioso e pelo caráter do sagrado atribuído ao espaço, podem-se denominar estes locais de acordo com Rosendahl (1999) os centros de ligação ou micro-santuários, os quais são espaços de convergência, marcados por tempos (de festividades), próprios de cada local. E a Geografia, por se tratar de uma ciência que analisa a relação homem/meio, com a finalidade de compreender o objeto, o espaço. Esse palco das efetivações humanas, sobretudo, a Geografia busca explicar também a sociedade como fator transcendente, que produz o espaço e o sagrado imbricados. Assim, o espaço relacionado, a prática social, é parte integrante de uma totalidade que ao se organizar, configura diferentes tipos de espacialidade e resultado de tipos determinados de relação com o sagrado, construindo conforme Gil Filho (2008) as representações, ou seja, uma forma de conhecimento. Mesmo que o tempo e o espaço gerem determinadas formas de representação, é na dualidade sujeito e objeto que reside o denominador comum que pode conceber toda forma de simbólica mítica, da linguagem e religiosa. Uma vez que os símbolos surgem da estruturação da relação do indivíduo com o mundo, a pergunta que permeia: É saber como é sua estruturação contemporânea para o espectro da religião?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão da realidade social tem por foco a análise dos espaços, este que os geógrafos interpretam como sendo o local onde se desenvolve a ação humana, atribuindo-lhe conotações de um cenário, ou palco social. Dentro deste espectro, os símbolos adotados são úteis para a ciência geográfica, a qual tem como objeto o estudo do espaço, ou melhor, atuação do homem e as modificações ocorridas neste sustentáculo

humano denominado espaço. Desta maneira, justifica-se a importância dos fatores: mito, linguagem e religião, no estudo, pois se entende que o espaço geográfico não é algo vazio, sem vida, ponto também para a reflexão da visão geográfica sobre o sagrado. Ele possui um conhecimento que transcende metodologias e, desse modo, o próprio conhecimento humano. Com isso, a sumarização das ideias apresentadas servirá como premissa, para estimular futuros questionamentos sobre o assunto abordado.

No entanto, a Geografia, por ser tratar de uma ciência pode ser considerada “multidisciplinar” e principalmente, que analisa a relação homem/meio, com a finalidade de compreender o objeto de estudo (espaço geográfico). Esse palco das efetivações humanas, de modo que o presente encontra-se no passado, por exemplo, através dos fatos que forneceram subsídios para a interpretação de uma dada realidade religiosa no ensaio.

Neste trabalho procurou-se aprofundar sobre a importância do estudo das espacialidades simbólicas (religiosas), as quais partem do imaginário humano e ganham forma e sentidos individuais e coletivos. No que se refere aos desdobramentos culturais, sociais, filosóficos e geográficos. Assim, buscou-se como tarefa, trazer contribuições de cunho acadêmico para um possível refletir sobre as relações do mito, da linguagem e da religião na ciência Geografia não como conteúdos de conceitos fechados, mas como termos que constituem um espectro que sai do Eu para o Ser.

Assim, a proposta central deste ensaio relacionou-se em evidenciar a tríade: mito, linguagem, e religião e as atribuições dos estudos de: Ernst Cassirer, Pierre Bourdieu, Paul Ricoeur, entre outros autores para esta temática. Em uma caminhada reflexiva que procurou dialogar com autores de temporalidades acadêmicas diferentes, mas que teve também como caráter o simbolismo presente na hermenêutica de Paul Ricoeur e Mircea Eliade, os quais atribuem a ele um sentido espiritual, principalmente, individual correspondente à experiência original, nesse caso, atrelada ao sagrado, em uma lógica reflexiva muito rica e aproximada da contemporaneidade.

Por fim, ressalta-se que ensaio poderá estar imbricado a questão do conteúdo do conceito espaço, tecendo-se estudos sobre a relação sacro-profana, além de outros elementos apontados ao longo do estudo e que permitem essa abordagem dentro da Geografia da Religião.

REFERÊNCIAS

BERGER, P. **O dossel sagrado**: para uma teoria sociológica da religião. Tradução de Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **A Economia das Trocas Lingüísticas**: O que Falar Quer Dizer. Tradução Sergio Miceli; et al. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Tradução de Sergio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.27-78.

CASSIRER, E. **A filosofia das formas simbólicas: I - A linguagem**. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A filosofia das formas simbólicas: II – O pensamento mítico**. Tradução de Cláudia Cavalcanti, Moacyr Ayres Novaes Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Linguagem e mito**. Tradução de J. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CLAVAL, P. Instituição da sociedade e mitos fundadores. In: _____. **A geografia cultural**. Tradução de Fugazzola Pimenta, Margareth de Castro Afeche Pimenta. 2. ed. Florianópolis: EDUFSC, 2001. pp.144-158.

_____. Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana. In: SERPA, A.(org.). **Espaços culturais vivências, imaginações e representações**. Salvador: Edufba, 2008. pp.13-29.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Mito e realidade**. Tradução de Paola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GIL FILHO, S. F. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpex, 2008.

HAESBAERT, R. Os sentidos da espacialidade. In: _____. **Territórios alternativos**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

RICOEUR, P. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1976.

_____. **Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II**. Tradução de Pablo Corona. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

ROSENDAHL, Z. **Hierópolis: o sagrado e o urbano**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L; _____. (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. pp.187-224.