Caderno de Geografia (2023) v.33, n.75
ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

ORIGINAL ARTICLE

CONTRIBUIÇÕES DAS ABORDAGENS MAIS-QUE-REPRESENTACIONAIS PARA A GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

Contributions of more-than-representational approaches to the geography of religion

Leonardo Luiz Silveira da Silva
Doutor em Geografia. Instituto Federal do Norte de Minas Gerais
leonardo.silveira@ifnmg.edu.br

Alfredo Costa
Doutor em Geografia. Instituto Federal do Rio Grande do Sul
alfredo.costa@caxias.ifrs.edu.br

Recebido: 01.06.2023
Aceito: 18.08.2023

Resumo

Este artigo parte da premissa que as abordagens tradicionais da geografia da religião dão foco excessivo no plano material e na descrição de comportamentos coletivos, negligenciando a imaterialidade e a excepcionalidade das identidades como expressões religiosas. Além disso, considera que esses enfoques recorrem comumente ao trato ontológico do sagrado e da religião como um todo, em percurso similar ao da evolução da abordagem cultural nos estudos geográficos. Nesse contexto, objetiva-se evidenciar as virtudes da perspectiva relacional na geografia da religião com ênfase nos pressupostos mais-que-representacionais. A discussão ora apresentada é essencialmente epistemológica, e traz esse prisma como caminho para superar os vícios das abordagens tradicionais por meio de elementos dos campos imaterial, trajetivo e identitário. Além disso, propõe análises que colocam os atores humanos e não-humanos como parte de uma rede. Dessa forma, é possível pensar o sagrado e a religião como um processo holístico, que é mais do que um conjunto de crenças e práticas, apresentando-se como um espaço de relações, que integra o material e o imaterial e o humano e o não-humano.

Palavras–chave: Geografia Cultural. Religião. Identidade. Abordagem relacional.

Abstract

This article is based on the premise that traditional approaches to the geography of religion focus excessively on the material plane and the description of collective behaviour, neglecting the immateriality and exceptionality of identities as religious expressions. Furthermore, it considers that these perspectives commonly resort to the ontological treatment of the sacred and religion as a whole, in a similar path to the evolution of the cultural approach in geographic studies. In this context, the aim is to highlight the virtues of the relational approach in the geography of religion, emphasising the assumptions of a more-than-representational framework. The discussion presented here is essentially epistemological and brings this perspective as a way to overcome the vices of traditional approaches through elements from the immaterial, trajectory and identity fields. In

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

addition, it proposes analyses that place human and non-human actors as part of a network. In this way, it is possible to think of the sacred and religion as a holistic process, more than a set of beliefs and practices. It presents itself as a space of relationships that integrates the material and the immaterial and the human and the non-human elements.

Keywords: Cultural Geography, Religion, Identity, Relational approach.

1. INTRODUÇÃO

As manifestações espaciais do sagrado se apresentam intimamente conectadas com as formas as quais a humanidade se associa ao meio ao qual está instalado. Já em 1953, Pierre Deffontaines assumia a força da religião como componente de explicação para o comportamento humano frente às relações com a paisagem. Com efeito, nem mesmo as sociedades entendidas como seculares estão livre do assédio da religião, seja em seus comportamentos por meio de replicações e assimilações que tornam os valores híbridos, seja por marcas do passado ainda presentes na paisagem. Jeremy R. Carrette (1999) defende esse ponto de vista ao afirmar que o chamado espaço secular – conquanto oriundo da separação entre Estado e religião – é, por si só, um meio híbrido formado por religiões do passado.

Um dos importantes temas contemporâneos no estudo geográfico sobre as religiões é o impacto da secularização na paisagem e no lugar1 (KONG, 1990). Primeiramente, é de se observar que a secularização possui impacto pouco expressivo por ser uma tendência relativamente recente e pouco marcante em sua duração histórica, ao contrário da força das milenares tradições religiosas. Faz sentido considerar o secularismo não como portador de uma ideologia antirreligiosa, mas, via de regra, como promotor do direito à crença religiosa. Segundo, é necessário relativizar a secularização como uma tendência inequívoca, visto que percebemos no início deste novo século o fortalecimento do fundamentalismo e a ascensão de governos conservadores fortemente apoiados por grupos religiosos em diferentes regiões e países. No Brasil, o neopentecostalismo suscitou a apropriação de espaços como cinemas para a criação de igrejas, por exemplo,

[1] Sobretudo em sociedades laicas, existe uma tensão notável entre o planejamento do espaço por parte do poder público e as intenções de organização do espaço a partir da fé. A instalação de prédios religiosos evidencia a luta entre valores pragmáticos, voltados ao planejamento racional e uso eficiente da terra e os interesses dos religiosos (KONG, 1993). Em certas religiões, a diferença entre o interesse do Estado e da fé podem ser até mesmo irreconciliáveis, como, por exemplo, algumas pessoas vinculadas à religião cristã Testemunhas de Jeová que rejeitam o alistamento militar (KONG, 1993). O próprio tombamento do patrimônio religioso pode representar, por um lado, uma aliança entre o Estado e o interesse religioso; por outro lado, o tombamento pode representar o aumento do apelo turístico, o que pode gerar uma espécie de choque de simbolismos entre os praticantes da fé e os turistas (KONG, 1993), algo cotidianamente identificado em cidades como Roma ou Jerusalém.

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

e imprimiu uma nova estética – por vezes híbrida – ao erguer templos monumentais com arquitetura alusiva à antiguidade.

A investigação e exposição das relações entre a religião e geografia é tarefa científica da geografia da religião2 que forma, assim, um ramo da geografia cultural (FICKELER, 2008), tido como um dos campos mais recentes de investigação geográfica (JACKOWSKI, 2002). A religião, que é inerentemente social, se expressa no e através do espaço (KNOTT, 2005). Nota-se que a religião é historicamente parte inerente da organização do espaço, que têm em conta fatores diversos de importância equivalente, como o clima, a disponibilidade hídrica e a tecnologia disponível (ROSENDAHL, 2018a), e não pode ser negligenciada em qualquer análise da paisagem. Com efeito, a religião é dotada de uma dimensão geográfica, dado que as concepções religiosas são um fator importante para a dinamização das paisagens, tanto de maneira direta quanto indireta (ISAAC, 1963).

Apesar disso, o impacto da religião na paisagem é, vez por outra, equivocadamente compreendido como uma marca de eras arcaicas que desconheciam as virtudes da racionalidade e da ciência (SINHA, 1995). O passado religioso vive nas edificações religiosas e nos lugares sagrados, muitos dos quais continuam a ser venerados. Esquece-se que a própria religião não é imune ao tempo; seu corpo doutrinário e suas formas de atuação sobre a paisagem e os lugares são temporalmente dinâmicas. Como resultado deste fato, é perceptível que as marcas religiosas que se apresentam na paisagem abrigam distintas temporalidades religiosas, com a possibilidade de algumas delas apresentarem-se conflitantes entre si.

Esta reflexão é motivada pela constatação de que as abordagens estritamente materiais acerca dos efeitos da religião sobre a paisagem e o lugar respondem a uma tradição muito consolidada na geografia que, apesar de valorosa, nos parece insuficiente em meio aos paradigmas dos estudos culturais mais recentes. Desde a virada cultural (VALENTINE, 2001; CLAVAL, 2001; CORRÊA; ROSENDHAL, 2011) é bem consolidada a ojeriza às divisões entre mente e matéria, ou homem e natureza, tradições outrora dominantes cada vez mais contestadas (INGOLD, 1993; GRAHAM, 1998; CRESSWELL, 2003; COSGROVE, 1998; SILVA, 2020). Abordagens mais-que-representacionais

[2] Convenciona-se que o objeto da geografia da religião é tanto o estudo do impacto da religião sobre a paisagem quanto analisar o impacto da paisagem sobre a religião (JACKOWSKI, 2002). A geografia da religião tem alcançado sofisticação desde os tempos em que os deterministas ambientais afirmavam que as forças físicas geraram tipos religiosos. Os argumentos deterministas são um indicativo de um materialismo vulgar do qual os geógrafos, com razão, passaram paulatinamente a serem cautelosos quanto à sua análise (LEVINE, 1986).

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

possuem virtudes que transcendem as dicotomias tradicionais, rejeitando estereótipos e reificações como instrumentos de definição do comportamento de um grupo expressivo de pessoas.

Neste artigo, objetivamos destacar as virtudes da abordagem relacional na geografia da religião a partir do arcabouço mais-que-representacional. Nossa estratégia discursiva passa por apresentar primeiramente um breve histórico das abordagens associadas à geografia da religião antes da inserção da discussão mais-que-representacional, para que se possa compreender a transição dos métodos empregados.

2. ABORDAGENS DA GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

> Rituais, símbolos e mitos são pistas através das quais o espaço, o tempo e a vida sagrada podem ser compreendidos.
> Gregory J. Levine (1986)

O aumento do volume de produções acadêmicas voltadas para o estudo da relação entre a religião e o espaço não garantiu um consenso entre as suas formas de abordagem. Talvez, por essa razão, a geografia da religião sequer é amplamente compreendida como um núcleo de certa autonomia no campo de pesquisa geográfica. Existe a crença que as pesquisas espaciais sobre a religião podem estar inseridas em outras frentes de pesquisa mais amplas, justamente por apresentarem métodos semelhantes aos já aplicados em outros campos de abordagem geográfica (LEVINE, 1986). Um dos problemas da fragmentação excessiva dos temas de pesquisa é o risco que se corre em dificultar o diálogo interdisciplinar e entre metodologias, já que não raramente fragmentações desse tipo acabam acompanhadas de certo purismo que desencadeia em uma espécie de tirania paradigmática (SILVA, 2021a).

Uma das questões metodológicas que provoca grande inquietação entre os geógrafos é a utilização de textos religiosos acompanhada da reflexão teológica sobre os dogmas da religião. Há o entendimento por parte de alguns geógrafos que a compreensão profunda da religião auxilia no entendimento das relações estabelecidas entre religião, paisagem e lugar. Todavia, uma dedicação muito profunda no sentido dessa compreensão pode levar alguns a acreditar que o texto possa fugir dos objetivos da geografia. Vale lembrar que, para o geógrafo, é na espacialidade da pesquisa que se resolve o problema de atribuição da abordagem, sem negligenciar empréstimos da sociologia, filosofia, história e antropologia que, sem sombra de dúvidas, são muito bem-vindas em estudos acerca das relações entre a religião e o espaço.

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

Nos anos 1960, o estudo da geografia das religiões envolvia primariamente o levantamento dos padrões globais de difusão espacial, limites e marcas na paisagem associadas às religiões do mundo (BUTTIMER, 2006), dentro de uma perspectiva exploratória e descritiva. Considerando a interface entre a antropologia e a geografia, já existiam no início da segunda metade do século XX pesquisas que investigavam como as religiões ditam certos tabus sobre a vida cotidiana, influenciando deste modo a vida econômica e política. Anne Buttimer (2006) avalia que essas abordagens mais tradicionais da geografia - voltadas para o aspecto espacial - eram opacas, por negligenciar diversas tensões envolvendo crentes e observadores e a forma como os valores do observador interferiam nas abordagens. Há de se perceber que, enquanto tema cultural, a decisão de impor limites espaciais à religião é sempre um exercício problemático, tendo em vista a sua disposição fluída no espaço, bem como o hibridismo e dinamismo que incorporam a sua essência. A abordagem espacial da religião experimenta de forma amarga as problemáticas associadas à representação espacial da cultura (SILVA; COSTA, 2018; SILVA; COSTA, 2020). Analisando de uma forma ainda mais ampla, a evolução dos modos de interpretar a paisagem encontra coincidência nas mudanças percebidas na forma de se interpretar a religião no espaço.

De fato, durante muito tempo, os estudos que buscam refletir sobre a associação entre o espaço e a religião eram dominantemente deterministas do ponto de vista ambiental. Nesses, o simbolismo carregado por uma região estava determinado pelas condições do ambiente que amparou o surgimento de uma religião. Assim, o inferno para os esquimós era um lugar de escuridão, tempestade e frio intenso; para os judeus, por outro lado, o inferno era o lugar do fogo eterno (KONG, 1990). A perspectiva weberiana foi a responsável, na década de 1920, por proporcionar um ponto de inflexão nas abordagens que envolviam as relações entre o espaço e a religião. Max Weber se deslocaria do raciocínio consolidado pelo determinismo ambiental, preocupando-se com a influência da religião nas estruturas social e econômica (KONG, 1990). Após a Segunda Guerra Mundial, multiplicaram-se trabalhos que passaram a investigar de que forma a religião interfere na paisagem. Entretanto, somente no período pós-virada cultural se tornou relevante o número de trabalhos que passaram a versar sobre a existência de uma relação dialética entre o meio – e, portanto, a paisagem e o lugar – e a religião, fazendo-nos crer que as investigações unidirecionais que negligenciam a dialética passassem a ser entendidas como irrealistas (KONG, 1990).

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

A transcendência da materialidade se transforma em uma perspectiva razoável para o estudo das relações entre a religião e o espaço. Neste particular, o simbolismo torna-se um nicho importante para se compreender a dinâmica da dialética que envolve o homem e o meio e também para compreender as relações entre os próprios homens. A força da expressão simbólica na paisagem tornou-se um dos pontos mais frequentes de preocupação da nova geografia cultural, que rompeu com as tradições sauerianas de interpretação do binômio cultura-espaço (DUNCAN, 1980), ainda que, em sua agenda de pesquisa, fosse possível notar forte vocação nas investigações sociopolíticas, como se vê em Cosgrove e Daniels (1989), Duncan (1990), Cosgrove (1993;1998), Jackson (2000), Silva (2022) e Silva e Costa (2022).

O trabalho de Hiroshi Tanaka (1984) também se apresenta como um importante legado da reflexão que envolve o simbolismo, o espaço e a religião. Tanaka parte do pressuposto que a paisagem expressa em “algum grau” a ideologia e a visão de mundo dos seus agentes para investigar as marcas simbólicas deixadas pelo budismo na região de Kyoto e Nara. É importante o relativismo de Tanaka, evidenciado na expressão “em algum grau”. Afinal, como a nova geografia cultural nos instrui, a paisagem é o resultado das relações sociais e, portanto, de poder. O entrecruzamento de interesses acaba fazendo com que a paisagem exiba o resultado de interesses tácita ou explicitamente negociados em seu plano morfológico, em mais uma mostra que a análise apartada entre mente e matéria é indevida para a sua contemplação.

Tanaka (1984) mostra que as diferenças ideológicas no interior do budismo dão fruto às distintas correntes as quais o autor chama de escolas: são elas a Mikkyo, Jodokyo e Zen. O autor mostra que os templos associados às escolas citadas observam certo padrão em sua distribuição geográfica, notavelmente observando as características topográficas. Utilizando-se de um mapeamento hipsométrico, Tanaka mostra que na região de Kyoto e Nara, os templos budistas Mikkyo buscaram se instalar em elevadas altimetrias. No budismo Zen, por sua vez, os templos se instalaram nos sopés das elevações. De acordo com o autor, na doutrina Zen, “é defendida a importância do cenário e é atribuído significado não somente às instalações do templo, mas também às montanhas, rios, pontes que se situam nos arredores” (TANAKA, 1984, p.245). A ideologia Zen vincula-se diretamente ao arranjo arquitetônico que é peculiar dos seus templos, já que devido à sua inserção em uma topografia plana, existia maior facilidade de arranjar simetricamente as suas principais edificações: “quando o clérigo Eisai trouxe o Zen ao Japão vindo da China, introduziu os conceitos estéticos de regularidade e simetria

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

para o arranjo arquitetônico dos templos" (TANAKA, 1984, p.250). Os jardins dos templos budistas também sofrem influência direta da relação entremeada entre a ideologia e posição geográfica. Instalados nas montanhas, os templos Mikkyo não apresentam jardins, visto que se posicionavam em áreas pedregosas. Tal situação contrastava com os enormes jardins Jodokyo e com a jardinagem Zen, que, apesar de geralmente utilizar áreas menores, apresentavam-se extremamente detalhados.

A ancestralidade já nos revela a manifestação da religião no arranjo espacial. Deffontaines (1953) pontua que a existência de vilas totêmicas em muitas áreas oceânicas, os povoamentos solares da antiga Escandinávia, assim como diversas vilas aos quais as moradias se apinhavam em torno do conjunto de igrejas e cemitérios são exemplos de organização humana que levam em conta fundamentos religiosos como meio de organização da vida social. As edificações religiosas do passado, assim como objetos religiosos, podem ser ressignificados. Nessa lógica, é plausível admitir que o paganismo incorporado em credos monoteístas contemporâneos é muito mais comum do que se imagina. Isto é o mesmo que assumir que o hibridismo nas formas religiosas parece uma condição generalista e não uma exceção. É inerente às expressões simbólicas a capacidade formidável de apresentação de um mosaico intertextual de múltiplas temporalidades que se aglutinam. Desta aglutinação podemos perceber a reinterpretação de símbolos pré-existentes, permitindo a expressão sobreposta de dogmas e outras manifestações ancestrais e diacrônicas do sagrado, que ganham forma em meio a pedra, o barro e madeira.

É relevante ressaltar que alguns acreditam que a contemporaneidade eleva à condição intertextual a um patamar jamais visto, pois presenciamos a aceleração de fluxos, o aumento do intercâmbio de textos e trocas de experiências entre indivíduos e grupos.

Assim como as expressões arquitetônicas pós-modernas, o simbolismo religioso tende a se apresentar como um pastiche. É de se notar que na atualidade elementos simbólicos religiosos acabam refletindo um tempo no qual a individualização e subjetivação da crença e o desmantelamento dos laços tradicionais entre a crença e o pertencimento a uma comunidade local (HERVIEU-LÉGER, 2002) se mostram notáveis. Soma-se a isto uma era marcada pela intensa movimentação de indivíduos pelo espaço e pela explosão das formas mais variadas de comunicação. Essas novas características contribuem para a formação de novas formas de sociabilidade religiosa que imprimem tendências e ritmos diferentes na paisagem.

Caderno de Geografia (2023) v.33, n.75
ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

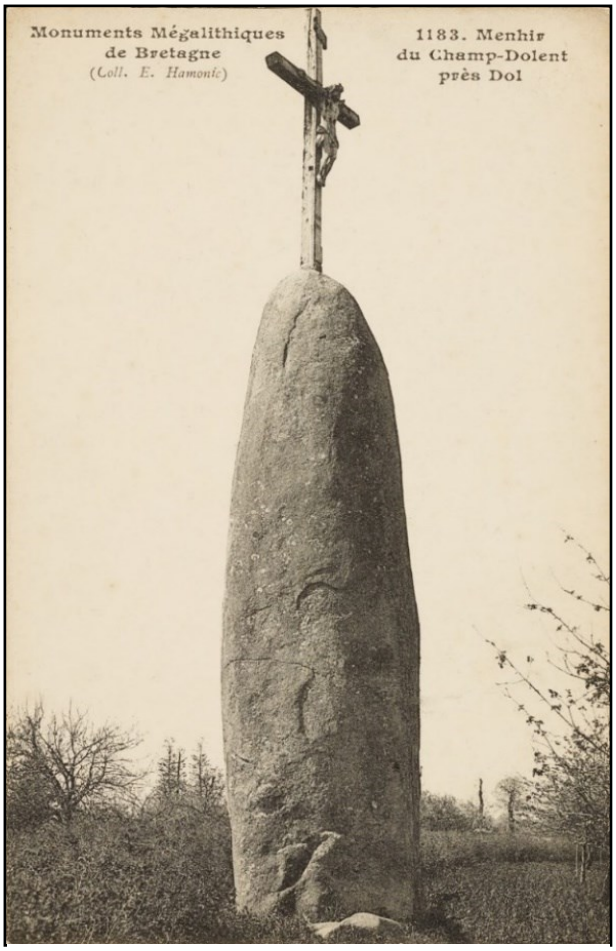

Figura 1 - Menir cristianizado na Bretanha, em Dol-de-Bretagne. Menires cristianizados podem ser antigas estruturas ressignificadas ou criações inteiramente pós-cristãs miméticas, de inspiração pagã. **Fonte:** Acervo do Museu de la carte postale de Baud. Disponível em: https://artsandculture.google.com/asset/menhir-du-champ-dolent-pr%C3%A8s-dol/iAE7TdQV6hCCqg. Acesso em 21 de janeiro de 2023.

Existem muitas evidências, no Egito antigo, da conversão de templos para o uso cristão (GRINSELL, 1986). É provável que muitos menires pré-históricos tenham sido cristianizados também, com a colocação de cruzes do seu topo, como apresenta a Figura 1. É difícil e talvez impossível distinguir a ressignificação dos menires pré-históricos da construção pós-cristã religiosamente híbrida, realizada a partir da incorporação idealista de estruturas pagãs. Talvez seja possível tal distinção se um enterro pré-histórico seja descoberto na base do menir (GRINSELL, 1986). É importante notar que não há mais um mundo puro, sem inscrições e livre de símbolos que precedem a significação, pois já nascemos envoltos de uma espacialidade repleta de significados. Lugares e paisagens já se apresentam constituídos pelas histórias de interação envolvendo humanos e não-humanos (IVAKHIV, 2006). É necessário um retorno imemorial na história para que essas perspectivas possam ser questionadas.

A riqueza simbólica das crenças religiosas é imensurável e não há dúvidas quanto à sua capacidade de marcar a paisagem. Essas marcas podem não representar as formas de crença hodiernas, ou seja, tem o potencial de relembrar como as antigas gerações expressavam sua fé por meio de inscrições paisagísticas. Rupturas dogmáticas no credo podem impor modificações bruscas na paisagem. Essas rupturas podem possuir causas muito variadas, dentre elas a ascensão de um poder político que defenda a hegemonia de uma fé na paisagem, considerando que certas marcas na paisagem se constituam como heresias que precisam ser removidas[3]. De forma similar, novas interpretações da fé a partir da aceitação e disseminação de compreensões teológicas podem suprimir certas

[3] Neste particular destacam-se a destruição dos budas de Baymian ocorrida em 2001, no Afeganistão, no contexto da ascensão Talibã ao poder e de monumentos da cidade histórica de Palmira ocorrida em 2015, na Síria, no contexto do domínio local pelas forças do Estado Islâmico.

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

expressões paisagísticas, ainda que o valor arqueológico daquilo que foi suprimido possa ser reconhecido, o que inclui a possibilidade de existirem políticas de conservação patrimonial.

A interpretação dos efeitos da religião na paisagem exige a compreensão de como as pessoas imprimem os seus valores e crenças em formas arquitetônicas. A ideia de conformação simbólica trazida por Ernst Cassirer tem sido apropriada por alguns geógrafos da religião, pois tem o potencial de sintetizar o fato de que as formas simbólicas são conformadoras de espacialidades. O foco dado em tais formas não é em sua substância, mas em sua função (GIL FILHO; SILVA, 2019). O pensamento cassireriano adquire relevância uma vez que se sabe que a percepção da paisagem se dá por meio da intermediação das formas simbólicas (TORRES, 2019). A forma simbólica impressa na paisagem pode fornecer indicadores sobre a presença de certos grupos sociais naquele espaço, incluindo a presença de imigrantes (ROSENDAHL, 2018b) que manifestam sua fé. As marcas paisagísticas da religião podem ainda evidenciar associações das crenças com determinados saberes técnicos: os maias, por exemplo, construíram centros cerimoniais bem planejados e coerentes com os conhecimentos astronômicos.

A abordagem da transcendência da materialidade é relativamente recente. É preciso entender que o positivismo[4] do século XIX e o neopositivismo que emerge na metade do século XX possuem posição marcadamente contrária ao idealismo, sendo esta uma das explicações para a carência de estudos da geografia das religiões (ROSENDAHL, 2003). Até a década de 1980 havia muita resistência aos estudos da geografia da religião no Brasil, apesar da heterogeneidade de crenças do país inspirar um movimento contrário. À época, a religião era citada nos estudos regionais e não analisada em sua espacialidade (ROSENDAHL, 2020). Com a proliferação desses estudos no exterior e ações pioneiras de alguns pesquisadores aqui no Brasil, o quadro começou a mudar no início dos anos 1990.

[4] Santos (2002) acredita que, por um lado, o (neo) positivismo foi responsável pela negligência quanto aos estudos da geografia da religião no Brasil; por outro, destaca que a geografia marxista também sufocou a dimensão geográfica das religiões no espaço social. Frangelli (2012) destaca que desde a institucionalização da geografia, a subdisciplina da geografia das religiões foi negligenciada. A autora considera que a negligência em questão também pode ser percebida em estudos externos, como na sociologia da religião, em que a análise espacial da religião não foi protagonista. A geografia da religião tem sido apontada como uma área dotada de deficiências importantes, com ausência de progresso. Para os críticos da área, os estudos da geografia da religião apresentariam desarranjo e incoerência, possuindo diversos tópicos intocados e questões sem resposta (HOLLOWAY; VALINS, 2002).

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

Fernandes e Gil Filho (2011), assim como Pereira (2013), consideram que, no Brasil, duas abordagens tornaram-se claras nos estudos da geografia da religião. Em uma primeira linha interpretativa, o sagrado é algo existente em si, uma entidade passível de ser descrita e catalogada, manifesta no simbolismo paisagístico. A descrição do sagrado, nesta concepção, ignora as subjetividades perceptivas e a dialética envolvendo mente e matéria. A possibilidade de esgotamento descritivo do sagrado elimina a intersubjetividade, criando uma forma de sagrado-ontológico[5]. São justamente esses pontos que são explorados em uma segunda linha interpretativa, pautada na existência de um sagrado não-ontológico: "nesta abordagem temos um sagrado epistemológico entendido como forma de conhecimento, funcionando como um mecanismo cognitivo que liga o universo dos fatos ao universo simbólico" (FERNANDES; GIL FILHO, 2011, p.215). O peso da individualidade na interpretação do sagrado se faz notar nesta segunda linha interpretativa, ainda que saibamos que, enquanto seres sociais, as relações interpessoais afetam-nos. Concordamos com o desenvolvimento dos autores; todavia, no mesmo artigo, tais autores afirmam que:

> "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" (FERNANDES; GIL FILHO, 2011, p.213).

Discordamos deste raciocínio em particular, e o próprio Gil Filho afirma em outra oportunidade: "embora a vida se desenrole em um universo de fatos brutos, vivemos efetivamente num universo simbólico plasmado por meio de formas simbólicas como o mito, a religião, as artes e as ciências" (GIL FILHO, 2014, p.143). Compreendemos que o autor considere a existência de uma dialética envolvendo a materialidade e o simbolismo intersubjetivo, mas causa certo estranhamento a consideração de que "afastamos do mundo dos fatos, a tal ponto que, para nós, passa a ser mais real o mundo dos símbolos". Preferimos considerar que a abordagem dialética justamente torna caduca a necessidade de extração do plano simbólico do plano material; a indissociabilidade mente-matéria faz com que a perspectiva da predominância simbólica frente ao mundo físico se torne sem sentido. Quando Rosendhal argumenta que "a religião nunca é apenas metafísica" (ROSENDHAL, 2001, p.15), se faz necessário pontuar que também não é uma soma do plano físico e metafísico. Afinal, o sentido do entrelace destes dois planos difere do sentido de uma mera soma.

[5] O sagrado-ontológico é o sagrado tido como entidade, dotado de contornos e, portanto, passível de descrição.

Caderno de Geografia (2023) v.33, n.75
ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

3. SACRALIZAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA DAS DICOTOMIAS MATERIAL/IMATERIAL E INDIVÍDUO/COLETIVIDADE

A paisagem é um palco de expressão ideológica, incluindo as crenças religiosas; de retorno, a configuração da paisagem também afeta o desenvolvimento das crenças (LEVINE, 1986). O estudo geográfico da relação entre espaço, política e sagrado permite repensar a importância da produção de espaços sacralizados (ROSENDAHL, 2018c): é certo que as instituições religiosas buscam projetar territorialidade no espaço, sendo fundamental para as mesmas o exercício do ato de marcação da paisagem com seus simbolismos. Assim, paisagem, território e religiosidade precisam ser vistos como dimensões interativas.

É amplamente consensual a associação entre a origem das primeiras cidades e o domínio da agricultura. Acrescenta-se a esse consenso uma ideia menos divulgada e que conta com certo apelo na literatura especializada: santuários religiosos deram origem a muitas cidades. Essa ideia é reforçada pelo fato de os registros encontrados nas ruínas serem mais de natureza religiosa do que político-econômica. Ou, poderia se dizer que, a religião impregnava as esferas político-econômicas ao ponto de torna-las sutilezas em meio à hegemonia da crença, o que nos faz pensar em modelos de organização política teocráticos ou similares. Apesar desses laços fortes entre os santuários e a origens de cidades, nos parece claro que alguns dos santuários famosos jamais vieram a se tornar grandes cidades: “religiosamente falando, Londres e Bagdá são secundárias em relação à Canterbury e Meca” (ROSENDAHL, 2018a, p.49).

A construção da sacralidade no espaço pode ter ou não interferência do histórico do uso do lugar. Alguns lugares sacros edificados pelas igrejas neopentecostais são propriedades com diferentes graus de reforma física e que um dia se prestaram a funções muito variadas, desde bares, cinemas, supermercados ou a outros tipos de estabelecimento comercial. No judaísmo, particularmente, o lugar é santificado a partir da observação do seu histórico de uso. Dependendo do fim para qual o espaço foi utilizado anteriormente, não poderá ser uma sinagoga, pois o lugar tem um significado importante e é onde a fé e a cultura serão evidenciadas, demonstrando sua reverência a seus antepassados (SANTOS; KOZEL, 2013).

O sagrado apresenta-se implícito na natureza, tanto em traços individuais da paisagem como na paisagem como um todo (FICKELER, 2008). Cavernas têm sido utilizadas como palco de diversos cultos. Essas apropriações simbólicas se apresentam como um fenômeno que se manifesta em todo o ecúmeno, como se vê em Travassos

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

(2009). Rios e lagos sagrados são observados em diversos continentes, assim como bosques e montanhas. Os cultos de montanha atingem sua eficácia máxima na paisagem quando inspiram e abrigam a construção de estruturas religiosas, seja na própria montanha, na forma de santuários de montanha em seus pés, encostas ou picos, ou em sua vizinhança imediata (FICKELER, 2008).

Aparentemente para quem habita a Terra, o sol é o supremo poder cósmico. Para os ameríndios, o sol é o espírito universal e o motivo de uma dança; é a luz para Buda e o olho do universo para os hindus; é o olho que tudo vê e que tudo sabe de Alá para os muçulmanos; o sol é ainda o guia da vontade de Deus para os judeus (WEIGHTMAN, 1986) e ocupa uma posição importante no culto de diversos credos politeístas. O fogo também é capaz de iluminar lugares; a pira imponente simboliza criação, destruição, transformação, transcendência, purificação e renovação. É comum o fato de o fogo não ser visto somente como sagrado, mas como a manifestação da divindade todo-poderosa (WEIGHTMAN, 1986). A religião da iluminação interior – o budismo – frequentemente pratica a iluminação externa dos seus templos e estupas; luzes também se destacam no festival dos barcos na Tailândia e na festa das lâmpadas de manteiga em Lhasa, no Tibete (FICKELER, 2008).

Existe uma longa tradição vinculada à crença de que poderes curadores estão vinculados ao ambiente físico (GESLER, 1992). As crenças religiosas podem criar a ideia de que certos lugares possuem capacidades terapêuticas. A despeito das potencialidades acerca dos benefícios de um ar supostamente excepcional, das plantas medicinais, de fontes hídricas específicas, do frio ou do calor para o trato de certas condições médicas, pode-se criar o vínculo entre a manifestação do sagrado no espaço e a cura. São inúmeros os exemplos de lugares que possuem a funcionalidade da cura: dos locais de peregrinação como Lourdes, na França, às paisagens sagradas dos indígenas americanos (ROSE, 2012). Se por um lado, em parcela importante dos casos a medicina não consegue comprovar as relações do lugar e da paisagem com a cura, sabe-se que a crença tem potencial psicossomático, podendo agir com um placebo, tanto para o agravo de uma condição de saúde ou para a melhoria, ainda que temporária, do quadro geral do bem-estar. Estas crenças são bastante disseminadas em diversas sociedades ao redor do mundo (GESLER, 2018). Fala-se em paisagens terapêuticas, que precisam ser compreendidas além de sua realidade objetiva; cada indivíduo pode responder diferente às potencialidades da paisagem, de acordo com a cosmologia que carrega (THORSEN, 2015). A resposta terapêutica dos indivíduos à paisagem apresenta-se, assim,

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

posicionada no interior do entrelace materialidade versus imaterialidade, o que torna difícil avaliar em uma eventual melhora de um paciente que enfrenta uma moléstia qual é o peso da umidade relativa do ar ou de crenças específicas para a constituição do quadro clínico.

Plantas também podem ser consideradas sagradas, como ocorre com a faia para os adeptos de algumas religiões da Ásia setentrional. O arbusto sakaki (*Cleyera japonica*) também é considerado sagrado para o xintoísmo e seus galhos são usados em muitas cerimônias (FICKELER, 2008). Na cosmologia nórdica, o Yggdrasil – muitas vezes representado como um freixo colossal (*Fraxinus excelsior*) – ocupa um lugar de grande relevância mística. No sul do Brasil, uma tradição trazida pelos alemães se perpetua: Osterbaum, a árvore da páscoa. Em tal tradição, as árvores caducas são enfeitadas por ovos de páscoa coloridos. O galho seco representa o sepulcro de Jesus Cristo, aludindo ao frio e à morte. As cores dos ovos representam a ressureição de Cristo (CRICHYNO, 2017). Simon Schama (2009) avaliou que a introdução da árvore de natal pagã na cultura cristã está associada ao ressentimento do cristianismo de não possuir uma sacralidade arbórea específica, ainda que o Monte das Oliveiras ocupe uma posição afetiva importante. É importante destacar que a atribuição de sacralidade a uma paisagem pode protegê-la da degradação antrópica, ou, pelo menos, submetê-la a um ritmo diferente de degradação. Paisagens sacras podem se apresentar como ilhas regulares de natureza intocada em meio a espaços bastante antropizados (FICKELER, 2008).

As soluções arquitetônicas adotadas pelas estruturas religiosas buscam realçar e reafirmar elementos da fé, enaltecer dogmas, orientar a circulação dos fiéis e, enfim, promover todo tipo de comunicação. Há de se lembrar que na perspectiva dos estudos das formas simbólicas, é plausível considerar a paisagem como texto ou intertexto. Isso significa dizer que as formas arquitetônicas que repousam na paisagem e no lugar também podem ser lidas como textos. Sabe-se, por exemplo, que a luz é fundamental para a experiência religiosa: sua presença ou ausência separa o sagrado do profano favorecendo percepções sensoriais e a intensidade das emoções (WEIGHTMAN, 1996; ROSENDAHL, 2018b). Ainda que haja variações nessas interpretações, a luz é vista como a essência da vida, em contraste com a escuridão, geralmente vista como a morte inevitável. Na criação bíblica, o comando Fiat Lux (haja luz) erradicou a escuridão da face do abismo, senso este um passo fundamental da obra divina. Vitrais de algumas igrejas são cuidadosamente planejados para gerarem efeitos quando atravessados pela luz,

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

provocando um resultado que apresenta grande diversidade de cores no interior do espaço sagrado.

A representação dos santos e das demais figuras sacras do cristianismo não raramente apresentam halos e auréolas douradas que simbolizam a iluminação. O pagode de Shwedagon, em Yangon, Myanmar, é uma edificação que supera os 100 metros de altura e é capaz de emanar iluminação. Para além de sua imponência estrutural, o Shwedagon lança sua influência à grande distância por intermédio do artifício da iluminação marcada pelo brilho dourado. Sabe-se, todavia, que a cor mais frequentemente utilizada para a representação do sagrado é a branca, ou, com brilho metálico, a prata. O branco ainda pode representar a morte pacífica e a sacralidade ou pureza divina de certos animais, como o cavalo branco, o cisne ou a cegonha. Com sacralidade similar, apresenta-se o amarelo e especialmente o dourado, com o seu brilho metálico (FICKELER, 2008).

Sons cerimoniais ecoam na paisagem e no lugar; sinos e diversos instrumentos musicais, além de cânticos de louvor exercem um papel afetivo relevante (FICKELER, 2008). Edificações podem ser erguidas levando em conta uma arquitetura que privilegie a propagação de sons. No Brasil, certas denominações neopentecostais utilizam a imposição sonora como um meio de propagação da mensagem e fidelização dos fiéis.

Visualmente, o simbolismo numérico também desempenha papel importante. A existência de números sagrados condiciona fortemente a vida cerimonial, trazendo efeitos para a paisagem. Os números podem ser levados em consideração no ato de construção de edificações e nas soluções arquitetônicas. Sabe-se que a quantidade de janelas, torres ou portas de uma estrutura podem fazer alusão a números sagrados (FICKELER, 2008).

Apesar de todos os exemplos citados acerca do sagrado, seu simbolismo e sua espacialidade, é importante notar que manifestações hierofânicas – ou seja, reveladoras do sagrado - transcendem dois planos dicotômicos: o material/imaterial e o indivíduo/coletividade. A compreensão dessa transcendência exige o rompimento com as tradições materialistas de leitura da religião no espaço. Para pensarmos no rompimento da dicotomia material/imaterial abordamos aqui a poderosa síntese de Augustin Berque (2012): o autor fala da existência de geogramas, que atribuem ao plano material propriedades imateriais. Berque cria uma oposição entre topos e chôra, conceitos que antagonizam, respectivamente, a dimensão meramente descritiva dos objetos e a descrição holística, que vai muito além de sua manifestação física. Para exemplificar a oposição destes conceitos, Berque promove a reflexão acerca de um lápis (Quadro 1):

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

Quadro 1 – Título dos quadros e tabelas em Arial tamanho 10.

Topos	Chôra
Posicionamento do lápis de acordo com as coordenadas geográficas; mensuração de sua forma, massa e seus constituintes. Por meio desse procedimento saberemos fisicamente o que é um lápis.	Dimensionamento simbólico sobre a escrita da palavra e o que ela representa; os processos produtivos vinculados ao lápis, como a exploração florestal, o minério para o grafite, as fábricas de papel (pois o lápis não escreve no vazio) e os transportes para a condução do lápis ao mercado...

Fonte: Adaptado de Berque, 2012.

As diferenças evidenciadas acerca do *topos* e *chôra* não significam a substituição de uma abordagem dicotômica por outra. Na verdade, topos e chora são indissociáveis. A reflexão assemelha-se ao argumento de Cosgrove (1983) acerca da atividade humana: para o autor, toda atividade humana é, ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação. A forma de Augustin Berque elaborar a materialidade e a imaterialidade constitui-se como uma maneira de criticar a dicotomia entre a objetividade e a subjetividade. Na dimensão de Augustin Berque, a objetividade e a subjetividade, matéria e ideias, são extensões de um mesmo fenômeno, sendo sua dicotomia, *stricto sensu*, falaciosa.

Essa reflexão nos permite compreender a essência do conceito de trajeção: para Berque (2017), a materialidade impacta nas ideias que, de retorno, impacta na materialidade[6]. Assim, da mesma forma como a mente interfere na matéria e, inversamente, a matéria interfere na mente, a paisagem-marca interfere na paisagem-matriz, que, por sua vez, inspira a ação humana que deixa novas marcas na paisagem. A abordagem de Augustin Berque não parece muito distinta da trazida por Joel Bonnemaison (2005) que considera a paisagem como algo a ser visto e, portanto, material; ao mesmo tempo vê a paisagem como encantável, em uma possibilidade material-transcendente. Dessa forma, a materialidade e o encantamento também se entrelaçam, produzindo efeitos muito similares ao ciclo trajetivo de Berque.

Como dito, além da superação da dicotomia material-imaterial, se faz necessário considerar a dicotomia indivíduo-coletividade em uma relação dialética. Se faz necessário, ainda, abandonar as posições que lidam com a sacralidade como se a mesma fosse um ente. É uma crítica que encontra respaldo em elaborações de Don Mitchell (1995) sobre a

[6] Ver Silva (2020). Destacamos que Augustin Berque traz os poderosos conceitos de paisagem-marca [*paysage-empreinte*] e paisagem-matriz [*paysage-matrice*], que dialogam com as concepções de *geogramas* e *trajeção*. Na concepção de Berque (1984), a paisagem desempenha um duplo papel: ser o registro das marcas que dizem respeito aos atores que se relacionaram com determinados espaços (paisagem-marca) e, ao mesmo tempo, por intermédio das suas marcas, participar de esquemas de percepção, concepção e ação (paisagem-matriz).

Caderno de Geografia (2023) v.33, n.75
ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

cultura, Paul Gilroy (1998) acerca do conceito de raça, Partha Chatterjee (1993) e Bennedict Anderson (2008) sobre o caráter imaginativo da nação e outras elaborações construtivistas. A reificação do sagrado, nessa perspectiva, é substituída por uma posição de instabilidade essencial do significado, conduzindo o foco às identidades. Não significa dizer que essa posição teórica aposta na negação da participação da coletividade nos significados individuais; diferentemente, significa colocar a dimensão coletiva como um elemento formativo, mas não definidor, da dimensão identitária. Apoia essa perspectiva teórica a discussão que Maurice Halbwachs (1990) sustentou acerca do entrelace da memória individual e coletiva. Ademais, essa reflexão torna-se base para as elaborações mais-que-representacionais.

Rosendahl (2018b) propõe uma diferenciação nas formas de interpretar o espaço sagrado que se enquadrariam em dois grupos: as tradicionais e as pós-modernas. Nas chamadas formas tradicionais, o caráter sagrado de um santuário seria definido por si mesmo: sua força seria gerada internamente e seus significados seriam pré-determinados, o que significa considerar a existência de uma dimensão objetiva da sacralidade. Já nas interpretações pós-modernas, o significado intrínseco ao santuário é aparente. O santuário forneceria um espaço ritualístico para os significados que os fiéis já trazem para o espaço sagrado. Os peregrinos, na concepção pós-moderna, impõem ao santuário o poder milagroso que eles trazem de si mesmos (ROSENDAHL, 2018b).

Essa diferenciação entre as formas tradicionais e pós-modernas de interpretação são, na verdade, um eixo de deslocamento que vai, de um extremo, da reificação absoluta dos conceitos que teriam um sentido coletivo até, em outro extremo, às definições excepcionais identitárias. Percebemos que a escolha de uma posição entre esses extremos não parece ser frutífera, visto que não existe identidade imune ao âmbito coletivo e, também, não existe coletividade que suprima a variação identitária. Assim, é plausível considerar que o espaço sagrado se manifeste a partir de construções coletivas, mas que tenha compreensões e gradações afetivas distintas entre os indivíduos. A importância da valorização identitária no estudo da religião têm se tornado relevante, fazendo com que, por exemplo, note-se o crescimento da abordagem fenomenológica[7]

[7] Em uma abordagem de viés fenomenológico, temos o pressuposto de que cada religião impõe empiricamente sensações e sentimentos únicos e múltiplos aos seus membros. O significado dado fica evidente a partir do sentimento que é aflorado e das manifestações que são exteriorizadas; logo, a crença e a religião são sentidas interna e externamente por quem a pratica (SANTOS; KOZEL, 2013). A abordagem fenomenológica aplicada à religião permite considerarmos a multiplicidade de entendimentos relativos aos geossímbolos impressos na paisagem e nos lugares. Nas estradas, destacam-se como geossímbolos, além das placas de sinalização de trânsito, cruzes possuidoras de distintos graus de sofisticação material. Geralmente aludem aos acidentes automobilísticos com vítimas fatais, podendo sua instalação possuir um

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

aplicada ao campo de estudo (KNOTT, 2010). Alguns autores tem se esforçado para compreender o fenômeno religioso no espaço a partir da interação com recortes sociais e mesmo pós-coloniais, como se vê no estudo de Liny Biswas[8] (1984).

É importante considerar também o potencial da religião para a compreensão das mudanças migratórias: segundo Curtis (1980) a migração cubana para a Flórida acarretou no fortalecimento de um sincretismo afro-cubano chamado Santería, particularmente em Miami. Para alguns, o crescente interesse na Santería por parte de imigrantes cubanos se explica pelo fato da adesão à religião em questão se tratar de uma forma de manter - ou mesmo compor - a sua identidade cultural. A bem dizer, o cosmopolitismo religioso presente nas paisagens reflete o grau de atratividade que uma cidade exerce sobre vastas áreas do globo, assim como ocorre quando se nota a variada manifestação de outros segmentos como a culinária, o artesanato, a arquitetura e outros.

Assim, se faz necessário perceber o sagrado como parte de geogramas que auxiliam a operacionalizar a trajeção e, por outro lado, é necessário também considerar que as leituras feitas sobre o sagrado e o profano no espaço precisam ter em conta dimensões individuais e relacionais, abandonando as tradicionais posições teóricas que apostam em um sagrado ontológico.

4. A ABORDAGEM RELACIONAL DA RELIGIÃO

No âmbito dos estudos em geografia da religião, abordagens exclusivamente focadas na materialidade pecam, dentre outras percepções possíveis, por acreditar que a racionalidade econômica dita a ordem paisagística. Entre as dimensões do sagrado e o profano residem escolhas humanas que desafiam a racionalidade econômica, mostrando-nos claramente que as crenças religiosas podem interferir severamente no arranjo da paisagem. Há de se considerar que intervenções na paisagem podem ignorar as soluções mais baratas para que aspectos da fé não sejam profanados ou contestados. Ademais, é preciso pensar que as escolhas tem em conta a disponibilidade de aparato técnico e

caráter de consolação, prevenção, denúncia ou ainda revelar o fator devocional da(s) vítima(s) (PONTES; CAMPOS, 2010). Da mesma forma, o sentimento de quem se depara com essas cruzes pode ser bastante variado entre os motoristas e demais transeuntes. Dentre uma pletora de possibilidades, destaca-se como sentimentos possíveis o consolo em meio a tragédia, a prevenção, a denúncia quanto ao risco de se transitar em determinada rodovia ou simplesmente a revelação de um fator devocional.

[8] Em uma investigação acerca dos templos hindus em Calcutá, Liny Biswas (1984) analisou de que formas as mudanças sociais, urbanas e os impactos da colonização britânica na Índia interfeririam no arranjo arquitetônico. Seu estudo investigou as tendências desviantes das tradicionais formas de construção dos templos hindus em três séculos de transformação, que foram suficientes para fazer com que Calcutá deixasse o status de uma vila pesqueira para se tornar um enorme aglomerado urbano. O crescimento urbano de Calcutá claramente possui relações frente às modificações arquitetônicas nos templos.

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

capital intelectual, além da disponibilidade de recursos, que garantem diferentes níveis de intervenção no espaço. A religião afeta indivíduos que, sob sua égide, performam na paisagem impondo marcas. Tais impressões paisagísticas, de retorno, reanimam a crença e a força dos dogmas ao servirem como textos lidos por aqueles capazes de interpretá-los. Esse é um tipo de consideração que só é possível ser feita a partir da concepção de que a cultura (tida como uma comunidade imaginada) – e, portanto, o seu subproduto religião – estão em movimento e não são entidades estáticas no sentido espacial, temporal e em suas constituições. A abordagem do fenômeno religioso a partir das relações sociais exige uma dimensão instável e em constante (re)construção.

Gil Filho afirma que a geografia do sagrado está muito mais ligada "à rede de relações em torno da experiência do sagrado do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado" (GIL FILHO, 2001, p.12). Esta concepção – que consideramos acertada – exige uma interpretação mais-que-representacional para as hierofanias; *pari passu* a esta estratégia, reside a demanda para a abordagem dialética entre os planos material e imaterial e que considere as relações entre homens, coisas e animais, as formas de afeto sobre o homem e como esse afeto impacta na performance humana. Tais considerações nos conduzem a um campo de investigação que floresceu no Reino Unido no final dos anos 1990, mas que se encontra com desenvolvimento e aplicação incipientes na geografia brasileira: as teorias não-representacionais.

As teorias não representacionais (TNR) não constituem de fato uma corrente no interior da geografia[9]. É melhor definida como um conjunto de abordagens que emergiram no contexto da crise das representações (CURRY, 1991; DUNCAN; SHARP, 1993; JONES, 2009). Tais abordagens passaram a ler os fenômenos espaciais de forma relacional, tendo a instabilidade de significados como marca, abandonando estereótipos sociais e apostando na excepcionalidade identitária.

O que dá sentido em pensar nas abordagens não-representacionais é justamente a dúvida quanto à capacidade das representações espelharem as relações entre os seres humanos. Até que ponto as conceituações tomadas como certas são de fato capazes de explicar o comportamento humano? Seriam as representações de fato consensuais e capazes de afetar homogeneamente os indivíduos? Se as interpretações acerca das representações – e as próprias representações sobre os mesmos fatos – são múltiplas,

[9] Expressas no plural, as TNR não consistem verdadeiramente em teorias, sendo a expressão melhor compreendida como formas de elaborar processos e práticas. O termo foi cunhado por Nigel Thrift, referindo-se a um conjunto de trabalhos que dão ênfase ao modo como o espaço e o tempo emergem por intermédio de práticas corporificadas [*embodied practices*] (MACPHERSON, 2010).

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

como lidar com o árduo terreno da comunicação? São questionamentos que fazem os geógrafos buscarem praticar a “geografia do que acontece” (THRIFT, 2008), termo menos árido atribuído as TNR.

Daniel Paiva (2017) destaca que o rótulo de “teorias não-representacionais” pode gerar um engano para quem se aventura a buscar a compreensão dos seus paradigmas. Isto se deve pelo fato de a teoria defender a transcendência da representação e não uma negação ou exclusão, como o nome atribuído ao seu corpo de pensamento indica. Essa posição é endossada por muitos autores identificados com as TNR que fazem questão de assumir que a abordagem não exclui as representações (SEEMANN, 2015). Por isto, é apontado que o nome mais correto em substituição às TNR possa ser “teorias mais-que-representacionais” (PAIVA, 2017, p.160) como foi sugerido por Hayden Lorimer (2005). Concordamos com essa sugestão. De fato, tem sido percebido na literatura um crescimento recente do uso do termo mais-que-representacional em detrimento de “teorias não-representacionais” (WATERTON, 2019). Em suma, essa polêmica se manifesta pelo fato de as representações serem também componentes do afeto, que é, por sua vez, uma importante engrenagem teórica das TNR.

Apesar das abordagens associadas à TNR serem múltiplas, verifica-se o uso de um vocabulário próprio que, uma vez compreendido, nos instrui acerca dos seus principais paradigmas. Nigel Thrift (2000) destaca a centralidade do conceito de afeto nas TNR. Para o autor, afeto é diferente de sentimentos e emoções; trata-se de uma experiência não consciente e, portanto, é um termo abstrato (SHOUSE, 2005). O afeto é melhor compreendido como uma elaboração não consciente que guia as ações humanas. Certamente o afeto se desenvolve em rede, pois todos os atores são afetados e afetam em algum nível. *Ipso facto*, o afeto precisa ser compreendido a partir da perspectiva dialética da materialidade/imaterialidade que, por sua vez, auxilia na explicação das condutas (aqui entendidas como a agência humana) e na ocorrência de eventos. Faz sentido pensar que, ao lado de afeto, outro conceito fundamental das TNR seja o de performance (atuação). Afeto e *performance* são conceitos que precisam

ser vistos em conexão, pois, “as dinâmicas afetivas são vistas como dispositivos para que o corpo possa performar certas ações, incluindo o discurso” (HUTTA, 2015, p.296).

As *assemblages* incorporam o corpo teórico das TNR e apresentam-se fundamentais para o pensamento não-representacional/mais-que-representacional. De forma mais básica, podemos definir as *assemblages* como uma coleção de relações

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

envolvendo entidades heterogêneas e que perduram durante algum tempo (MÜLLER; SCHURR, 2016). Isto significa considerar as relações entre atores humanos e não-humanos. Por isso, também substancia o arcabouço das TNR a chamada geografia mais-que-humana, que tem no centro de suas premissas a ideia de que a vida humana só pode ser compreendida se analisada de forma emaranhada com elementos não-humanos (PITT, 2015), o que inclui as relações do homem com objetos, plantas e animais. De forma mais fragmentada, fala-se particularmente sobre as geografias animais (COLTRO, 2016), visto que o nosso cotidiano é marcado pela trama de relações entre os homens e outras espécies que coabitam o mundo. No caso da geografia da religião é um ponto interessante a aplicação dessas reflexões aos tabus alimentares ligados à proveniência da carne, seja de boi, porco ou outras (KOROM, 2000).

É importante considerar que, ao mesmo tempo, participamos de várias *assemblages* que se tocam como planos entrecruzados. A miríade de *assemblages* que nos incluem garantem nossa excepcionalidade posicional, afetiva e identitária. Se falamos de uma rede de relações heterogêneas, precisamos considerar o afeto como um constituinte dos atores que dela participam (BONDI, 2005). As nossas experiências cotidianas em rede nos afetam em diferentes gradações, o que ajudam a explicar nossas ações. Por outro lado, as nossas ações afetam outros que participam da mesma rede e nós mesmos. Apesar de trabalhos associados à perspectiva psicológica serem bem-vindos nas TNR, existe também – como poderíamos supor em uma abordagem pós-fenomenológica – a dimensão sócio-política: o afeto é consistentemente percebido como um meio de manipulação (BARNETT, 2008). Nigel Thrift (2004) argumenta que a descoberta de novos meios de praticar o afeto é também a descoberta de um novo meio de manipulação por parte dos poderosos.

O sagrado é alimentado simbolicamente pelas diversas formas de registros da atividade humana no meio em que vive, incluindo múltiplas tentativas de ressignificação simbólica. Algumas marcas sacras somente podem ser vistas por iniciados da fé, por serem sutis e/ou pouco inteligíveis aos leigos. A dimensão afetiva do sagrado pode ser manipulada pelos poderosos, na tentativa de influir na performance dos que nela creem. Nas cidades mineradoras do Brasil colonial, igrejas eram construídas em posições privilegiadas da topografia, impondo no ambiente uma espécie de sacralização panóptica. Rosendahl analisa a engenharia afetiva de cidades pré-colombianas de forma a endossar o que tratamos aqui:

Caderno de Geografia (2023) v.33, n.75
ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

> As cidades cerimoniais como Cholula, Monte Albán, Tula, Xochicalco, El Tajín, Chichén Itzá e Tenochtitlán caracterizavam-se por sua organização interna específica. Essas cidades sugerem uma ordem espacial hierarquizada, centradas no espaço sagrado. Geridas por cleros organizados e dirigentes diversos, essas cidades sagradas eram assinaladas por templos piramidais, pátios cerimoniais, praças de mercado e terraços. As elites sacerdotais organizavam as cidades em torno do santuário que ligava o povo ao mundo sobrenatural (ROSENDAHL, 2018a, p.58).

5. COMO APLICAR OS FUNDAMENTOS DA PERSPECTIVA NÃO RELACIONAL À GEOGRAFIA DA RELIGIÃO?

A estratégia de Bruno Latour (1996) no âmbito da Teoria Ator-Rede, de “seguir os atores” é tomada de empréstimo pelos pesquisadores que se aventuram pela TNR, fazendo com que a expressão empregada por Thrift– “a geografia daquilo que acontece” – e que alude ao campo de investigação em tela seja justíssima. Assim, faz sentido pensar a aplicação dos fundamentos da TNR em grupos limitados de pessoas de uma mesma comunidade religiosa. O acompanhamento do seu cotidiano e as relações que estabelecem entre si e com elementos não-humanos envoltos em rede nos indicam sua performance e nos induzem a refletir acerca do seu afeto. Sobretudo nessa dimensão, estratégias fenomenológicas aplicadas à pesquisa apresentam-se promissoras, pois permitem que os indivíduos se expressem acerca de relações afetivas que não ficaram claras durante a observação da performance.

É possível, em uma investigação de uma comunidade religiosa, observar comportamentos e relações diferentes estabelecidas com os agentes não-humanos. Em uma comunidade católica é plausível considerar a existência de lares desprovidos de imagens sacras, que podem ser comuns no conjunto investigado. Nessa mesma comunidade, é possível considerar diferentes gradações de penitências durante o período da quaresma. O sacramento da comunhão, nas missas de domingo, pode ser praticado por aqueles que não passaram recentemente pelo sacramento da confissão, à despeito do rigor dos dogmas católicos.

Para além do exemplo aqui apresentado, nota-se um potencial dos fundamentos da TNR para a compreensão das relações entre o homem e a religião a partir dos hábitos alimentares, decoração/arquitetura de sua moradia, doação financeira às instituições religiosas e de caridade, e uma pletora de outras situações que possam ser inspiradas pela religião. O mérito da abordagem relacional das TNR é evidenciar que, por detrás de rótulos religiosos existe uma diversidade de comportamentos que tornam a reificação de uma comunidade religiosa ineficaz, assim como ocorre com as abordagens ontológicas do sagrado. Nota-se que indivíduos, posicionados no interior de uma rede de relações, são

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

afetados e performam de maneira excepcional. Desta forma deve ser entendido o impacto da religião na paisagem: muitas vezes visto como uma variável temporalmente estanque e coletivamente coesa é tão fluída quanto as próprias identidades que compõem as comunidades religiosas.

Ademais, a análise multidimensional das *assemblages* frente à ordem religiosa nos encoraja a ver o espaço a partir do prisma identitário. Sabe-se que com isso é ressaltado que ninguém pode ser simploriamente definido por intermédio de uma palavra. A performance humana parece sempre ser a forma mais eficaz de se compreender o afeto, que é o vetor resultante do assédio das coletividades sobre o indivíduo. De forma distinta das impositivas e pretensiosas reificações de fenômenos espaciais, o sentido do lugar sagrado precisa ser compreendido não em termos do seu lugar propriamente dito, a partir de uma descrição estável ao longo do tempo e comum a todos os indivíduos. Diferentemente, a compreensão do lugar sagrado se dá pelas práticas sociais que se reproduzem em seu espaço e que ajudam a constituir (mas não definir) as identidades daqueles que frequentam o seu espaço (KONG, 2001). Sabe-se, todavia, que as identidades que transitam pelo local sagrado carregam diversos tensionamentos com gradações bem variáveis entre as pessoas: significações seculares e religiosas, contestações inter-religiosas, a política entre as nações, de gênero, classe e raça, *inter alia*, compõem o caldeirão das tensões. Lily Kong (2001) lembra que tais discussões encontram representação simbólica na própria paisagem: patriarcalismo, racismo e classismo são comumente refletidos e reforçados pelo arranjo dos cemitérios e pela conformação simbólica dos memoriais e tumbas.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos da geografia da religião são pautados em sua origem por abordagens que valorizam os aspectos materiais/visíveis da espacialidade do sagrado e do profano, além daqueles que se aventuraram a traçar rotas migratórias da expansão de crenças pela superfície do globo. Em um percurso muito similar as notadas na evolução do conceito de cultura, a geografia da religião tem apresentado, desde a virada cultura, uma tendência em abordar o fenômeno da espacialidade religiosa como material transcendente, além de deslocar as abordagens dominantes de uma lógica coletiva em direção às excepcionalidades identitárias. Assim, novas abordagens costumam desafiar pressupostos que tratam o sagrado e a religião como um todo a partir de abordagens

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

ontológicas, ou seja, entificações totalizantes e estáveis que são passíveis de serem descritas.

Neste artigo, objetivamos destacar as virtudes da abordagem relacional na geografia da religião. As relações afetivas e as formas de incorporação que produzem e são produzidas no espaço religioso e espiritual precisam ser contempladas se quisermos desenvolver análises mais detalhadas e complexas (HOLLOWAY, 2006). Certamente a consideração das relações de afeto contribui para desmitificar a ideia acerca da existência de uma superestrutura religiosa capaz de interferir de forma similar nos indivíduos, explicando padrões da agência humana a partir de uma mítica massa homogênea de fiéis. A consideração das relações de afeto e seus reflexos na performance possui a virtude de contemplar múltiplos entendimentos e impactos emocionais dos dogmas sobre mentes distintas. Fala-se em “paisagens espirituais” em uma abordagem que seria capaz de promover a compreensão acerca do modo pelo qual a fé, a crença, a religião e a fenomenologia podem iluminar a noção do *dasein* (DEWSBURY; CLOKE, 2009).

No âmbito das novas abordagens da geografia da religião, compreendemos as virtudes dos pressupostos relacionais, mais detidamente associados às teorias não-representacionais. Como um termo guarda-chuva para inúmeras abordagens relacionais, as teorias não-representacionais têm apresentado grande potencial para lidar com a transcendência da materialidade e a excepcionalidade identitária, em meio às observações das interações entre atores humanos e não-humanos inseridos nas grandes redes de relacionamento que são as *assemblages*.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas.** São Paulo: Companhia das letras, 2008. 336p.

BARNETT, C. Political affects in public space: normative blind-spotts in now-representational ontologies. **Transactions of the Institute of British Geographers,** v. 33, n. 2, p. 186-200, 2008.

BERQUE, A. A cosmofania das realidades geográficas. **Geograficidade,** v. 7, n. 2, p. 4-16, 2017.

BERQUE, A. Geogramas, por uma ontologia dos fatos geográficos. **Geograficidade,** v. 2, n. 1, p. 4-12, 2012.

BERQUE, A. Paysage-empreinte, paysage-matrice: Eléments de problématique por une gógraphie culturelle. **L'espace géographique,** v. 13, n. 1, p. 33-34, 1984.

BISWAS, L. Evolution of Hindu Temples in Calcutá. **Journal of Cultural Geography,** v. 4, n. 2, p. 73-85, 1984.

BONDI, L. Making connections and thinking through emotions: between geography and psychotherapy. **Transactions of the Institute of British Geographers,** v. 30, n. 4, p. 433-448, 2005.

BONNEMAISON, J. **Culture and Space:** Conceiving a New Cultural Geography. London: I. B. Tauris, 2005. 160p.

BUTTIMER, A. Afterword: Reflections on geography, Religion, and Belief Systems. **Annals of the Association of American Geographers,** v. 96, n. 1, p. 197-202, 2006.

CARRETE, J. R. **Religion and culture by Michel Foucault.** Manchester: Manchester University Press, 1999. 240p.

CHATTERJEE, P. **The nation and its fragments.** New Jersey: Princeton University Press, 1993. 296p.

CLAVAL, P. The cultural approach and geography – the perspective of communication. **Norsk Geografisk Tidsskrift – Norwegian Journal of Geography,** v. 55, n. 3, p.126-137, 2001.

COLTRO, F. L. Z. **"Animal Geographies":** reflexões sobre o não-humano no pensamento geográfico anglo-saxão contemporâneo. 2016. 182 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Sobre Carl Sauer: uma introdução. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Sobre Carl Sauer.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

COSGROVE, D. Landscape studies in geography and cognate fields of the humanities and social sciences. **Landscape Research,** v. 15, n. 3, p. 1-6, 1990.

COSGROVE, D. **Social Formation and symbolic landscape.** Madison: University of Wisconsin Press, 1998. 293p.

COSGROVE, D. **The Palladian Landscape:** Geographical change and its representation. Pennsylvania: University Park, 1993. State University Press, 1993. 286p.

COSGROVE, D. Towards a radical cultural geography: problems of theory. **Antipode,** v. 5, n. 5, p. 1-11, 1983.

ISSN 2318-2962
DOI 10.5752/p.2318-2962.2023v33n75p1398

COSGROVE, D.; DANIELS, S. Fieldwork as theatre: a week´s performance in Venice and its region. **Journal of Geography in Higher Education,** v. 13, n. 2, p. 169-182, 1989.

COSGROVE, D.; JACKSON, P. New Directions in Cultural Geography. **Area,** v. 19, n. 2, p. 95-101, 1987.

CRESSWELL, T. Landscape and the Obliteration of Practice. In: ANDERSON, K. et.al. (Orgs.). **Handbook of Cultural Geography.** London: Sage Publications Ltd, 2003.

CRICHYNO, J. Árvore e imaginário simbólico como lugar poético de memória na paisagem. **Revista do Nufen,** v. 9, n. 2, p. 124-137, 2017.

CURRY, M. Postmodernism, Language, and the Strains of Modernity. **Annals of the Association of American Geographers,** v. 81, n. 2, p. 210-228, 1991.

CURTIS, J. R. Miami´s Little Havana: Yard Shrines, Cult Religion and Landscape. **Journal of Cultural Geography,** v. 1, n. 1, p. 1-15, 1980.

DEFFONTAINES, P. The religious factor in human geography: its forces and its limits. **Diogenes,** v. 1, n. 2, p. 24-37, 1953.

DEWSBURY, J. D.; CLOKE, P. Spiritual landscapes: existence, performance and immanence. **Social & Cultural Geography,** v. 10, n. 6, p. 695-711, 2009.

DUNCAN, J. **The city as a text:** the politics of landscape interpretation in the Kandya Kingdom. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

DUNCAN, J. The superorganic in American cultural geography. **Annals of the Association of American Geographers,** v. 70, n. 2, p. 181-198, 1980.

DUNCAN, J.; DUNCAN, N. (Re)reading the landscape. **Environmental and Planning D. Society and Space,** v. 6, p. 117-126, 1988.

DUNCAN, N.; SHARP, J. P. Confronting representation(s). **Environmental and Planning D,** v. 11, n. 4, p. 473-486, 1993.

FERNANDES, D.; GIL FILHO, S. F. Geografia em Cassirer: Perspectivas para a geografia da religião. **Geotextos,** v. 7, n. 2, p. 211-228, 2011.

FICKELER, P. Questões fundamentais na geografia da religião. **Espaço e Cultura,** Edição comemorativa 1993-2008, p. 7-35, 2008.

FRANGELLI, P. A geografia da religião no Brasil: intelectuais pioneiros, propostas e metodologias de estudo. **Espaço e Cultura,** n. 31, p. 40-65, 2012.

GESLER, W. Therapeutic Landscapes. In: CALLAN, H (ed.). **The International Encyclopedia of Anthropology.** John Wiley & Sons, 2018.

GESLER, W. Therapeutic landscapes: medical issues in light of the new cultural geography. **Social Science & Medicine,** v. 34, n. 7, p. 735-746, 1992.

GIL FILHO, S. F. Conformação simbólica dos espaços da vida e da morte: uma aproximação teórica. **Revista Brasileira de História das Religiões,** v. 6, n. 18, p.133-144, 2014.

GIL FILHO, S. F. Por uma geografia do sagrado. **Ra'e'ga,** v. 5, p. 1-15, 2001.

GIL FILHO, S. F.; SILVA, M. A. S. Espacialidades de conformação simbólica. In: GIL FILHO, S. F.; SILVA, M. A. S.; GARCIA, R. R. (Orgs.). **Ernst Cassirer:** Geografia e Filosofia. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFPR, 2019.

GILROY, P. Race ends here. **Ethnic and Racial Studies,** v. 31, n. 5, p. 838-847, 1998.

GRAHAM, S. The end of geography or the explosion of place? Conceptualising space, place and information technology. **Progress in Human Geography,** v. 22, n. 2, p. 165-185, 1998.

GRINSELL, L. The Christianization of prehistoric and other pagan sites. **Landscape History,** v. 8, n. 1, p. 27-37, 1986.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva.** São Paulo: Editora Vértice, 1990. 189p.

HERVIEU-LÉGER, D. Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity. **International Journal of Urban and Regional Research,** v. 26, n. 1, 2002.

HOLLOWAY, J. Enchanted Spaces: The Séance, Affect, and Geographies of Religion. **Annals of the Association of American Geographers,** v. 96, n. 1, p. 182-187, 2006.

HOLLOWAY, J.; VALINS, O. Editorial: Placing religion and spirituality in geography. **Social & Cultural Geography,** v. 3, n. 1, p. 5-9, 2002.

HUTTA, J. S. The affective life of semiotics. **Geographica Helvetica,** v. 70, n. 4, p. 295-309, 2015.

INGOLD, T. The temporality of the landscape. **World Archaelogy,** v. 25, n. 2, p. 152-174, 1993.

ISAAC, E. Myths, cults and livestock breeding. **Diogenes,** v. 11, n. .41, p. 70-93, 1963.

IVAKHIV, A. Toward a Geography of “Religion”: Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. **Annals of the Association of American Geographers,** v. 96, n. 1, p. 169-175, 2006.

JACKOWSKI, A. Geography of Religion. **Peregrinus Cracoviensis,** n. 13, p. 25-33, 2002.

JACKSON, P. Rematerializing social and cultural geography. **Social & Cultural Geography,** v. 1, n. 1, p. 9-14, 2000.

JONES, M. Phase Space: geography, relational thinking, and beyond. **Progress in Human Geography,** v. 33, n. 4, p. 487-506, 2009.

KNOTT, K. Religion, Space and Place: The Spatial Turn in Research on Religion. **Religion and Society: Advances in Research,** v. 1, p. 29-43, 2010.

KNOTT, K. Spatial Theory and Method for the Study of Religion. **Temenos,** v. 41, n. 2, p. 153-184, 2005.

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

KONG, L. L. L. Mapping “new” geographies of religion: politics and poetics in modernity. **Progress in Human Geography,** v. 25, n. 2, p. 211-233, 2001.

KONG, L. L. L. Negotiating Conceptions of “Sacred Space”: A Case Study of Religious Buildings in Singapore. **Transactions of the Institute of British Geographers,** v. 18, n. 3, p. 342-358, 1993.

KOROM, F. J. Holy Cow! The Apotheosis of Zebu, or Why the Cow Is Sacred in Hinduism. **Asian Folklore Studies,** v. 59, n. 2, p. 181-203, 2000.

LATOUR, B. On actor-network theory: a few clarifications. **Soziale Welt,** v. 47, n. 4, p. 369-381, 1996.

LEVINE, G. J. On the Geography of Religion. **Transactions of the Institute of British Geographers,** v. 11, n. 4, p. 428-440, 1986.

LORIMER, H. Cultural geography: the busyness of being “more-then-representational”. **Progress in Human Geography**, v. 29, n. 1, p. 83-94, 2005.

MACPHERSON, H. Non-Representational Approaches to Body-Landscape Relations. **Geography Compass,** v. 4, n. 1, p. 1-13, 2010.

MITCHELL, D. There's No Such Thing as Culture: Towards a Reconceptualisation of the Idea of Culture in Geography. **Transactions of the Institute of British Geographers***,* v. 20, n. 1, p. 102-116, 1995.

MÜLLER, M.; SCHURR, C. Assemblage thinking and actor-network theory: conjunctions, disjunctions, cross-fertilisations. **Transactions of the Institute of British Geographers,** v. 41, n. 3, p. 217-229, 2016.

PAIVA, D. Teorias não-representacionais na geografia I: conceitos para uma geografia do que acontece. **Finisterra,** v. 52, n. 106, p. 159-168, 2017.

PEREIRA, C. J. Geografia da Religião: um olhar panorâmico. **Ra'e'ga,** v. 27, p. 10-37, 2013.

PITT, H. On showing and being shown plants – a guide to methods for more-than-human geography. **Area,** v. 47, n. 1, p. 48-55, 2015.

PONTES, E. T. M.; CAMPOS, G. S. Paisagens Religiosas: cruzes e memoriais às margens das rodovias. **Ateliê Geográfico,** v. 4, n. 3, p. 46-63, 2010.

ROSE, E. Encountering Place: A psychoanalytic approach for understanding how therapeutic landscape benefit health and wellbeing. **Health & Place,** v. 18, p. 1381-1387, 2012.

ROSENDAHL, Z. Comparação entre as hierópolis da América Latina e Europa: uma introdução. In: ROSENDAHL, Z. **Uma procissão na geografia.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018b.

ROSENDAHL, Z. Construindo a Geografia da Religião no Brasil. **Espaço e Cultura,** n. 15, p. 1-13, 2003.

ROSENDAHL, Z. Estratégias político-religiosas: ampliação, desmembramento e fragmentação de territórios religiosos – alguns exemplos. In: ROSENDAHL, Z. **Uma procissão na geografia.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018c.

ROSENDAHL, Z. História, teoria e método em Geografia da Religião. **Espaço e Cultura,** n. 32, p. 24-39, 2012.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. In: ROSENDAHL, Z. **Uma procissão na geografia.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018a.

ROSENDAHL, Z. Os estudos da geografia cultural no Brasil: as reflexões pretéritas, o presente contínuo e suas perspectivas futuras. **Geograficidade,** v. 10, n. esp. p.11-20, 2020.

ROWNTREE, L. Cultural/humanistic geography. **Progress in Human Geography,** v. 10, n. 4, p. 580-586, 1986.

ROWNTREE, L. Orthodoxy and new directions: cultural/humanistic geography. **Progress in Human Geography,** v. 12, n. 4, p. 575-586, 1988.

SANTOS, A. P. Introdução à geografia das religiões. **Geousp:** Espaço e Tempo, n. 11, p. 21-33, 2002.

SANTOS, S. C.; KOZEL, S. A santificação do lugar. **Terra Plural,** v. 7, n. 2, p. 193-206, 2013.

SCHAMA, S. **Paisagem e Memória.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 696p.

SEEMANN, J. O fim das representações na geografia cultural? In: ROMANCINI, S. R.; ROSSETTO, O. C.; DALLA NORA, G. (Orgs.). **As representações culturais no espaço:** perspectivas contemporâneas em geografia. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015.

SHILHAV, Y. Principles for the location of synagogues: symbolism and functionalism in a spatial context. **Professional Geographer,** v. 35, n. 3, p. 324-329, 1983.

SHOUSE, E. Feeling, emotion, affect. **M/C Journal,** v. 8, n. 6, 2005.

SILVA, L. L. S. A geografia entre a materialidade e a imaterialidade. **Geotemas,** v. 10, n. 2, p. 25-47, 2020.

SILVA, L. L. S. O mal-estar da abordagem particularista na geografia. **Recital,** v. 3, n. 3, p. 195-201, 2021a.

SILVA, L. L. S. O monumento e suas batalhas simbólicas. **Revista Elisée,** v. 11, n. 1, p. 111225, 2022.

SILVA, L. L. S. Paisagem entre textos e intertextos. **Tamoios,** v. 17, n. 21, p. 129-147, 2021b.

SILVA, L. L. S.; COSTA, A. A paisagem enquanto campo de batalhas discursivo. **Caderno de Geografia,** v. 32, n. 69, p. 524-549, 2022.

SILVA, L. L. S.; COSTA, A. Cultura como comunidade imaginada: uma crítica à abordagem ontológica da cultura nos estudos geográficos. **Geografias,** v. 16, n. 1, p. 27-41, 2018.

SILVA, L. L. S.; COSTA, A. Questionando as delimitações cartográficas da cultura. **Caminhos de Geografia,** v. 21, n. 73, p. 445-457, 2020.

SINHA, A. Guest Editorial: landscapes of religion. **Landscape Research,** v. 20, n. 1, p. 1-2, 1995.

TANAKA, H. Landscape expression of the evolution of Buddhism in Japan. **Canadian Geographer,** v. 28, n. 3, p. 240-257, 1984.

THORSEN, R. S. Conceptualizations of pluralistic medical fields: exploring the therapeutic landscapes of Nepal. **Health & Place,** v. 31, p. 83-89, 2015.

THRIFT, N. Afterwords. **Environmental and Planning D:** Society and Space, v. 18, n. 2, p. 213-255, 2000.

THRIFT, N. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect. **Geografiska Annaler,** v. 86, n. 1, p. 57-78, 2004.

THRIFT, N. **Non-representacional theory:** Space/politics/affect. London: Routledge, 2008. 336p.

TORRES, M. A. As formas simbólicas e a paisagem. In: GIL FILHO, S. F.; SILVA, M. A. S.; GARCIA, R. R. (Orgs.). **Ernst Cassirer:** Geografia e Filosofia. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFPR, 2019.

TRAVASSOS, L. E. P. **A importância cultural do carte e das cavernas.** 2009. 374 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia – Tratamento da Informação Espacial, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2009.

VALENTINE, G. Whatever happened to the social? Reflections on the “cultural turn” in British Human Geography. **Norwegian Journal of Geography,** v. 55, p. 166-172, 2001.

WATERTON, E. More-than-representational landscapes. In: HOWARD, P. et. al. (Eds.). **The Routledge Companion to Landscape Studies.** London: Routledge, 2019. p. 91-101.

WEIGHTMAN, B. A. Sacred Landscapes and the Phenomenon of Light. **Geographical Review,** v. 86, n. 1, p. 59-71, 1996.

Recebido: 01.06.2023
Aceito: 18.08.2023