

Um olhar geográfico sobre a cidade e suas relações com a modernidade religiosa

Diogo da Silva Cardoso^{1*}

Resumo

O presente artigo busca uma maneira de proceder no trabalho de campo em cidades médias e grandes sem que se perca a multiplicidade e imprevisibilidade que dão o tom da vida urbano-metropolitana. Fruto da complexidade, impessoalidade e fluidez das relações sociais e institucionais, a cidade está para além dos enfoques antropológicos essencialistas ou do ecologismo da Escola de Chicago, por exemplo. Para entender o atual ritmo urbano, é necessário aprofundar-se nessa fluidez, investigar as simultaneidades que caracterizam as redes sociais, as estratégias territoriais descontínuas, as representações geográficas, entre outros. Por se tratar de um texto conciso, focarei somente a cidade nas suas relações com a religião, dimensão que se alastrou na modernidade hodierna através de uma reinvenção das tradições e da criação de novas formas de crer e pertencer, fruto do diálogo inter-religioso e dos intercâmbios culturais com a cultura secular de massa.

Palavras-chave: Cidade. Redes sociais. Multiterritorialidade. Religião. Modernidade religiosa.

Introdução

Já faz tempo que desisti de tentar entender a cidade na sua totalidade... É um engano científico, resultante da visão positivista de que é possível dar um ultimato sobre o assunto. Afinal, quando ainda se está no *intermezzo* entre a rotina acadêmica e a vida “lá fora”, o estudante tem a infeliz impressão de que, ao assimilar as teorias e conceitos elaborados pelos seus professores (que se encontram nos seus confortáveis gabinetes), poderá desvendar toda a complexa trama da vida. Seja o ambiente físico ou as relações sociais – ou estes dois nas suas inter-relações –, o fato é que caímos na famosa ilusão de que se pode apreender o Todo na sua inteireza, posição semelhante à adotada pelos antropólogos românticos da primeira metade do século XX – e, diga-se de passagem, faz-se presente até hoje em alguns redutos intelectuais conservadores. Assim como esses antropólogos, para alcançarem suas aspirações, tiveram que lançar mão de argumentos positivistas e fórmulas algébricas para “domesticar” as estruturas sociais não-ocidentais², o mesmo é feito por nós, só que em outro contexto e valoração.

A cidade é uma das obras humanas que, por sua difícil descrição e inteligibilidade, só resta-nos perscrutar os múltiplos caminhos que a edificam e as trajetórias individuais e coletivas dos diferentes grupos que a compõem. O olhar não pode se prender ao formalismo lógico dos objetos espaciais; deve sim priorizar as ações dos sujeitos sociais e/ou institucionais. Assim, fugimos de uma visão reificada do espaço (MONDADA; SODERSTRÖM, 2004) para um espaço genuinamente construído por práticas humanas materiais (MASSEY, op. cit.). Sobre os significados incorporados nas formas espaciais – a forma-conteúdo de Milton Santos –, o melhor a fazer é aceitar a *polivocalidade* (CORRÊA, 2007), isto é, os múltiplos sentidos conferidos pelos

^{1*} Universidade Estadual do Rio de Janeiro. E-mail: diogo_georeg@yahoo.com.br.

² Para esse debate, a autora mais recomendada é Massey (2008), especialmente no seu capítulo 3, quando trata dos erros representacionais do estruturalismo.

distintos grupos a um mesmo objeto, monumento ou patrimônio, conforme a cultura e as posições que ocupam na estrutura social.

Para dar mais complexidade ao tema, outra dimensão será colocada nas suas relações com a urbanidade atual: a religião. Entendida como “um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituída, desenvolvida e controlada a consciência (individual e coletiva) de pertença a uma linha de crença particular” (HERVIEU-LÉGER apud CAMRUÇA, 2003). As religiões e religiosidades contemporâneas sofreram transformações substanciais nas suas estruturas de crença e de reprodução, aderindo à lógica da (pós) modernidade. Assim sendo, tanto a cidade como a religião serão revisadas sob um prisma geográfico, na qual as múltiplas possibilidades de trânsito, circulação e filiação religiosa nos múltiplos espaços de sociabilidade de cidade devem ampliar nossas percepções sobre as novas geografias do sagrado e de vivência.

Cidade: lugar das redes e dos fluxos

Agora a cidade é como um videoclipe: montagem efervescente de imagens descontínuas (...) saqueadas de todas as partes, em qualquer ordem.
(RENATO CORDEIRO GOMES).

Contemporaneamente, a cidade sofreu mutações de graus variados de ação e intensidade, doravante, é o contexto sociohistórico e material indispensável cujas redes e fluxos materiais e comunicacionais tomam forma e se difundem³.

É nada mais nada menos que a velha e prodigiosa discussão dialética (e frequentemente ambígua) em torno dos conceitos de concentração e dispersão, unidade e fragmentação, centro e periferia, tensão e interação, fixação e movimento etc. São temas caros ao pensamento ocidentalista, só que sempre retomados com outras cores e conteúdos. É o conhecimento em espiral fazendo nossas cabeças ocidentalizantes!

Mas voltemos à cidade...

Por ser repleta de patrimônios culturais, de acontecimentos (eventos) e representações de toda ordem, a cidade manifesta as formas-conteúdo técnico-científicas e informacionais (SANTOS, 1996) e a intersubjetividade candente da sociedade. Tal proposição ganha robustez e empiria diante do panorama de metropolização das cidades verificado no Pós-Guerra.

Para os múltiplos grupamentos urbanos, a cidade é uma coleção de símbolos e valores baseados sobre familiaridades, impressão e experiência pessoal (CLARK, 1991, p. 37).

Ao ser o canal entre o indivíduo e a complexidade social com suas regras, controles e instituições, a cidade fornece os sentidos através dos quais o indivíduo e o grupo se territorializa. A territorialidade gera o empoderamento do sujeito e do grupo, capaz de criar o contexto geográfico através do qual o mundo é experienciado e dotado de significados.

Como expressão geográfica do poder, a territorialidade “ampara”, medeia a inserção do indivíduo na cidade, traduzindo experiências concretas e imaginativas em formas de estabilização do ente em meio à insegurança e a impalpabilidade que toma de assalto os grandes ambientes urbanos.

Por ser a voz materializada dos grupos dominantes, alienados e excluídos, a cidade é catalisadora de sentidos e promotora do espetáculo fervoroso da massa e pelo indivíduo, os vetores por excelência do modo de vida urbano ocidental.

Sua influência se dá com e através dos objetos geográficos – as formas simbólicas espaciais, para utilizar o termo de Corrêa (2007).

As formas simbólicas espaciais são representações materiais da sociedade pela qual se constata uma ou mais formas de produção e comunicação dos grupos e personagens que a conceberam. Elas refletem ou deixam rastros da intencionalidade e dos significados estabelecidos institucional e socialmente.

Entretanto, a profusão de significados e agenciamentos na cidade invoca a multifuncionalidade e os múltiplos significados que os objetos podem ter em meio à infinidade de grupos, segmentos e classes sociais. Corrêa (Ibid., p. 7), influenciado pelo pós-estruturalismo de Hall, chama a atenção para a polivocalidade da paisagem e dos objetos, característica natural e recorrente nos ambientes urbanos, dadas as distintas

³ Conforme a proposta de Corrêa (2008, p. 304-5) da difusão espacial numa perspectiva crítica.

interpretações construídas pelos diferentes grupos sociais com relação a um mesmo monumento, edifício, localidade, itinerário etc.

É mais ou menos aquilo que Lynch descreveu como sendo as percepções espaciais dos habitantes, a forma como dão legibilidade ao ambiente urbano por meio de representações mentais do espaço físico (LYNCH apud CLARK, op. cit., p. 38). O erro de Lynch foi dar demasiada ênfase à dimensão psicológica (os mapas mentais dos indivíduos), esquecendo de outras variantes que intervêm nas percepções individuais e grupais. Mas sua contribuição é inquestionável.

Voltando a Corrêa, ele seleciona algumas funções políticas cumpridas pelas formas simbólicas espaciais:

- i. Glorificar o passado, acentuando alguns aspectos julgados relevantes para o presente e futuro;
- ii. Reconstruir o passado, conferindo-lhe novos significados. Neste caso, como no anterior, tradições podem ser inventadas, como argumentam Hobsbawm e Ranger (2002);
- iii. Transmitir valores de um grupo como se fossem de todos. Nesse caso estão envolvidas fortes relações de poder;
- iv. Afirmar a identidade de um grupo religioso, étnico, racial ou social. A identidade nacional tem sido objeto de inúmeras formas simbólicas;
- v. Sugerir que o futuro já chegou, sendo portador de características julgadas positivas;
- vi. Criar “lugares de memória”, cuja função é a de estabelecer ou manter a coesão social em torno de um passado comum. (NORA apud CORRÊA, 2007, p. 10).

Como podemos ver, a condição material da cidade e os fluxos de significação ininterruptos arranjam novas atividades e imaginações entre as pessoas e seu meio circundante. O cosmopolitismo, antes agarrado às ideologias de cunho burguês, com o passar das revoluções e mudanças político-culturais, esfarelou-se para ser refeito também pelos segmentos inferiores da sociedade urbana, forjando novos atributos para a cultura popular de massa.

A vida urbana, ao mesmo tempo em que desmancha e fragmenta relações tradicionais, cristalizadas, por outro lado redireciona e multiplica, por diferentes vias, as conexões e solidariedades entre pessoas, coletividades e entidades.

Se as classes hegemônicas criam espaços liminares para fugir do caos imposto pelos marginalizados, exóticos e criminosos, em contrapartida, são os agentes periféricos que se apropriam do espaço urbano, configurando domínios, percursos, margens, significações etc.

O cosmopolitismo periférico não pode ser visto como a antípoda do cosmopolitismo burguês, pois, dada a condição intercultural e multifuncional das cidades do mundo ocidental, qualquer tentativa de enquadrar das experiências sociais em formas cartesianas (conceitos opostos) é cair num reducionismo⁴. Quem nos adverte isto é Prysthon:

[...] se o cosmopolitismo moderno é essencialmente centrípeto, a força centrífuga da pós-modernidade começa a relativizar a importância das grandes metrópoles mundiais em termos de disseminação das informações. O que antes era quase um sistema de oposições – campo/cidade; provinciano/cosmopolita; barbárie/civilização; caos/ordem –, torna-se uma rede de múltiplas interdependências, confluências e novos parâmetros. E é justamente a cidade que se torna o território intersticial onde se encadeiam, intercalam-se e se confrontam tais oposições. Ao invés de ser apenas mais um elemento do binarismo oposicional, a cidade passa a ser ela própria um processo dialético dos embates pós-modernos. (PRYSTHON, 2008, p. 13).

Prysthon dá o nome de *cosmopolitismo periférico* a essas experiências urbanas de “borda” – posicionadas à margem das centralidades socioeconômicas – atuantes no complexo jogo de agenciamentos

⁴ Um debate em torno da dualidade do pensamento ocidental, fruto do pensamento helênico (judaico-grego) incorporado doravante no pensamento social, foi realizado em Cardoso (2010, p. 20).

“pós” e “antimodernos”, que, se por um lado rechaçam o ufanismo ingênuo, por outro lado, negociam e, se assim desejarem, assimilam as diferenças culturais para revertê-las a seu favor.

Em relação aos novos movimentos juvenis, o cosmopolitismo traveste-se nativamente em configurações “desmodernizantes” como “comunidades”, “cenas” e “ondas” (FERREIRA, 2008).

É um cosmopolitismo que aponta outros rumos para a cidade, onde se traçam novos mapas de ocupação e semiologização dos lugares. Como já fora citado, são mapas que descobrem ou forjam “novos significados no espaço social” (CORRÊA, 2003, p. 174).

Nas cidades, o cosmopolitismo periférico notadamente atinge os segmentos jovens das cidades grandes e médias. Estes declamam seus corpos como “a obra de arte fundamental, um “projeto” em contínua metamorfose, assumindo novas formas e atributos numa interminável busca por novos meios de auto-expressão” (RIFKIN, 1999, p. 235).

O cosmopolitismo assume a forma de complexos trajetos e apropriações de espaço que colocam a cidade como um labirinto digno de ser explorado diante de todo o seu potencial de satisfazer as necessidades do grupo. Como uma floresta densa, a cidade dá esperanças de satisfação dos desejos individuais e grupais, alguns destes táticos.

Neste contexto, as microculturas juvenis não atuam somente como válvulas de escape do ritmo sufocante e enfadonho do trabalho e da rotina urbana. Como microterritorialidades urbanas (COSTA, 2005), configuram numerosos circuitos econômico-culturais alternativos, agindo em uma simultaneidade de eventos que varia de acordo com as circunstâncias de cada lugar.

É na multiplicidade das formas de experimentar e de vivenciar o secular e o religioso na cidade – ao lado das percepções, atitudes e sentidos assumidos e desenvolvidos em cascata pelas microculturas juvenis – que se manifesta a articulação autêntica, e um tanto confusa, do *local* enquanto especificidade e do “*espaço urbano* que se manifesta como horizonte” (CARLOS, 2007, p. 14, grifo meu).

Concretamente, as microculturas juvenis e seus territórios cotidianos fazem parte da agenda de processos complexos das grandes e médias cidades contemporâneas: perfazem uma “rede empírica de relações humanas” (JUNIOR, 2008, p. 9) fluida e efêmera, baseadas em dois conceitos que destacam a complexidade das cidades globalizadas: a circulação e a comunicação.

Por serem as faces complementares dum mesmo fenômeno, Raffestin (1993) trata a circulação como a “transferência de seres e de bens *lato sensu*”, enquanto a comunicação é a “transferência da informação” (Ibid., p. 200).

A circulação e a comunicação são a expressão geográfica da mobilidade humana, condição *sine qua non* de mundialização das cidades e corresponsáveis pela constituição das redes culturais e de poder de toda ordem, afinal:

[...] contribuem para modelar o quadro espaço-temporal que é todo território. Essas redes são inseparáveis dos modos de produção dos quais asseguram a mobilidade. Como são sistemas sêmicos materiais, surgem de uma “leitura” ideológica em vários níveis: enquanto são traçadas, enquanto são construídas e enquanto são utilizadas ou, se preferirmos, “consumidas”. Desenho, construção e utilização de uma rede dependem dos meios à disposição (energia e informação), dos códigos técnicos, sociopolíticos e socioeconômicos, assim como dos objetivos dos autores. (RAFFESTIN, op. cit., p. 204).

O ciberespaço e as outras inovações tecnológicas, como instrumentos de interação e de poder, ao colocarem a humanidade dentro de um novo patamar (em rede), criou oportunidades para o alargamento e redefinição das relações sociais e institucionais, na qual grande parte delas deslocou-se dos contextos locais de interação para escalas indefinidas de tempo-espaço.

Haesbaert (2006), em diálogo com Giddens e Harvey, estabelece as novas bases ontológicas da experiência e mobilidade humanas através do conceito de *multiterritorialidade*.

Para Haesbaert, houve uma disjunção entre a lógica territorial moderno-tradicional e a lógica contemporânea balizada pelas redes. O território reinventou-se sob novos parâmetros, passando da preponderância dos territórios-zona à ativação de pontos e circuitos pela lógica multilocalizada dos grupos sociais de diferentes âmbitos.

O território incorpora a rede e vice-versa não para afirmar a sua impotência diante do desencaixe espaço-temporal da (pós)modernidade⁵, mas para estruturar novas relações sociais e de poder nas quais a distância não mais significa *ausência*, e muito menos que a proximidade, obrigatoriamente, cria vínculos afetivos e solidários.

A modernidade então, para Giddens, “arranca crescentemente o espaço do tempo fomentando relações entre outros “ausentes”, localmente distantes de qualquer situação dada ou interação face a face” (p. 27).

A teoria do desencaixe de Giddens seria correlata às teorias da desterritorialização defendidas por inúmeros intelectuais “globalitários”. Já o geógrafo Haesbaert, um dos maiores críticos das visões desterritorializantes (para ele, não passa de um “mito”) que dominam a teoria social, faz uma revisão crítica do desencaixe giddensiano à luz da nova experiência multiterritorial humana:

Assim, pode-se ler aí [em Giddens] uma desterritorialização como dinâmica de “esvaziamento” do espaço em relação ao tempo ou vice-versa: não há mais, obrigatoriamente, a necessidade de que o contexto, em seu sentido tradicional de entorno imediato ou condições ambientais diretas, seja o principal elemento para compreendermos as relações sociais (ou socioespaciais) – na verdade, é a própria concepção de contexto que está sendo alterada. Cada vez mais a dinâmica social se efetiva em relação com outros níveis espaciais, outros pontos de referência, muitas vezes completamente alheios às circunstâncias locais ou de contato face a face. Isto tudo significa, no entanto, que não se trata propriamente nem de um “esvaziamento” nem de uma separação, como o termo “desencaixe” supõe, mas sim de uma espécie de “alongamento”, nos termos do próprio Giddens, de inter-relações mais extensas porque descontínuas, podendo associar espaços muito distantes numa mesma temporalidade. Trata-se, enfim, de espaço-tempos mais múltiplos, combinações muito mais imprevisíveis e espacialmente mais fragmentadas. (HAESBAERT, 2006, p. 159-160).

Na lógica da mundialização cultural, a multiterritorialidade baliza a nova experiência de espaço-tempo ao relatar a ação, realizada pelos cidadãos “globais”, de acessar e conectar diversos territórios e referências espaciais. As conexões e o acesso podem ser realizados por duas vias: 1) concretamente, através do deslocamento físico das pessoas, com os meios de transporte modernos (carro, avião, metrô, navio-cruzeiro) produzindo uma aceleração exponencial da mobilidade humana; 2) virtualmente, com o ciberespaço e as *telecomunicações*, com os quais a comunicação e a interação são processadas à distância, os códigos socioculturais são codificados em *bits* e chamadas telefônicas.

Basta estar em um dos pontos da rede para que a conectividade com outros pontos e nós seja estabelecida, e a interação se complete. O deslocamento espacial pode ou não complementar as relações estabelecidas virtualmente, na qual a interação se corporificará por meio do *tête-à-tête*.

A despeito da supervalorização do virtual (o simulacro de Baudrillard), propiciada pela compressão espaço-tempo, os contatos face a face não entraram em desuso.

Em um artigo posterior, Haesbaert constrói, ao lado das perspectivas de território tradicionais, dois outros modelos de territorialidade que denotam a amplitude das relações sociais contemporâneas, enfatizando o seu caráter “multi”. São elas:

- Territorializações mais flexíveis, que admitem a sobreposição territorial, seja sucessiva (como nos territórios temporários ou multifuncionais na área central das grandes cidades) ou simultaneamente (como na sobreposição “encaixada” de territorialidades político-administrativas relativamente autônomas).
- Territorializações efetivamente múltiplas – uma “multiterritorialidade” em sentido estrito, construída por grupos que se territorializam na conexão flexível de territórios-rede multifuncionais, multi-gestionários e multi-identitários, como no caso das diásporas de migrantes. (HAESBAERT, 2007a, p. 32).

⁵ Para Giddens, a modernidade provocou “o ‘deslocamento’ [*lifting out*] das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de espaço tempo” (GIDDENS, 1991, p. 29).

Para completar:

Na verdade, muito mais do que perderem vínculos de identificação com espaços determinados, “desterritorializando-se”, o mais comum é que as pessoas e os grupos sociais desenvolvam, concomitantemente, vínculos identitários com mais de um território ao mesmo tempo, ou com territórios que em si mesmos manifestam características muito mais instáveis, múltiplas e/ou híbridas. Trata-se assim de um claro processo de “multiterritorialização”, seja de forma sucessiva, vivenciando-se alternadamente distintos territórios, seja de forma simultânea, tanto no sentido de apropriar-se de um espaço marcado pela multiplicidade cultural, quanto no sentido de “acessar” e exercer influência sobre distintos territórios (via ciberespaço, notadamente). (HAESBAERT, 2007, p. 49).

Mais a frente, veremos, contudo, que a multiterritorialidade é insuficiente na análise das novas experiências e sensibilidades urbanas, pois a jogada dos múltiplos territórios e da multiplicidade cultural não encerra nela mesma as inúmeras hibridações, conflitos e reinvenções identitárias geográficas verificados no mundo interconectado.

Deve-se enfatizar, creio eu, não à condição multiterritorial da “glocalização” (mix de atitudes locais e globais), mas as trocas e as hibridações gestadas nas múltiplas escalas de espaço-tempo, momentos em que a dessubstancialização do espaço e a hiper-inflação de ideias e práticas *glocalizadas* toma forma e dá outros sentidos aos lugares, compondo núcleos e redes alternativas de mediação que contrastam com a argumentação excessiva de Haesbaert sobre o vai e vem desenfreado dos *globetrotters* e dos diaspóricos vagabundos de Bauman (1999).

Ao que ocorre com os grupos de diáspora, verifica-se semelhante coisa com outros grupos, por isso, o que importa é a análise dos espaços de hibridação, multifacetados e multiescalares, construídos permanentemente na grandeza da multiterritorialidade promovida pela flexibilidade da condição pós-moderna (HARVEY, 1992).

As representações de outros lugares feitas por grupos diaspóricos, longe de ser apartadas do atual contexto de *morada e coexistência*, são re combinadas em novas práticas de reconstituição geográfica, real e imaginária, do local, dotando-a de novas funções e significados.

Bossé confirma essa tese de forma enérgica:

[...] ao se definir no sentido amplo a identificação geográfica como uma prática dinâmica, simbólica e multiescalar, deve ser possível, em todo discurso identitário – seja ele mais apoiado no mito ou na rede social do que sobre o espaço ou o lugar, ou na crença da emergência de um “lugar global” –, reencontrar a pista de uma imaginação da terra perdida ou de um sonhado além, de um *topos* ou e uma utopia razoavelmente metafóricos que alicerçam as aspirações e animam a coesão das redes sociais em uma perspectiva geográfica. Pois a impossibilidade ou a recusa de se identificar com um lugar, ou de identificar um espaço, assinalariam negativamente, por si mesmas, que uma geograficidade ainda está para ser elaborada. (BOSSÉ, 2004, p.178-9).

Dentro desse panorama, os jovens não estão fora do “jogo”. A possibilidade, entre eles, de experimentar múltiplas identificações e territorializações coloca-os entre os principais protagonistas da nova ordem multiterritorial das sociedades urbanas pós-modernas.

Os jovens urbanos não se restringem culturalmente a associações do tipo monolítico (família e escola, por exemplo). Muito pelo contrário, querem representar suas identidades e vivenciar o cotidiano de forma autêntica, em meio à abundância dos fluxos comunicacionais e materiais de toda ordem, que “varre” (e ao mesmo tempo “suaviza”) as cidades.

O modelo de comunidade idealizado pela contracultura dos anos 60 (fixa, essencial, autossustentável, romântica) não encontra mais respaldo na juventude consumista e hedonista atual. Agora, é no campo de possibilidades do urbano e do ciberespaço que o jovem tece relações sociabilísticas e impessoais com base na afinidade de gosto, ideais, classe social etc.

No lugar das comunidades e tribos maffesolianas, hoje, impera as redes de afinidades de gosto (FERREIRA, 2008, p. 103) mediadas pelo ciberespaço e por grupos-dispositivo e agentes-rede⁶. São os *nós sociativos conexos*, conforma a explicação de Ferreira:

Dizer que tais redes de sociabilidade correspondem a laços sociais mais *sociativos* (inspirado no conceito de *sociação* de Simmel, 1983) que *associativos*, significa que correspondem a quadros de relações sociais que, longe dos compromissos de longo prazo e fusionismos gregários característicos das estruturas burocráticas e hierárquicas que pautam a formalidade da vida associativa, são caracterizadas por uma estrutura flexível, voluntarista e convivial, sem qualquer tipo de enquadramento formal e institucional, nem orientação ideológica unidirecional, baseada em laços mais afinativos e afetivos que definitivos e vinculativos, representativos de interesses mais expressivos que instrumentais. (Ibid.).

As constantes mudanças em curso fornecem subsídios para alavancar as experiências das culturas urbanas. O jovem não é a antítese do “adulto”, mas não se pode negar a diferencialidade das trajetórias e estórias que compõem esses segmentos.

As identidades e comunidades juvenis criam um caldo cultural e político múltiplo e efervescente, de radical contraste com a visão universalizante de classe dos antigos políticos de “esquerda”.

E é no espaço urbano que a vida juvenil se recobre de incertezas, e também de infinitas soluções possíveis para superar os desafios da vida e do futuro “aberto”. É o que atesta Lara em sua caminhada com os jovens da periferia de São Paulo:

O labirinto que enreda a vida juvenil urbana da periferia cobra dos seus transeuntes esforços de adaptação ao seu ritmo e às suas características, em suma, à sua dinâmica. O preço principal é o da flexibilidade na adaptação às mudanças de percurso no labirinto. Esse movimento de adaptação é lembrado pelos jovens como os movimentos do moto-boy em alta velocidade pelas ruas congestionadas da cidade, onde ele precisa constantemente mudar seu caminho. Para que esse percurso se dê da forma mais tranqüila possível é preciso ajustar o passo com as mudanças de direção apontadas pelas suas curvas. (LARA, 2007, p. 5).

As condições pelas quais as juventudes passam é um misto de prazer e sofrimento, alegria e tristeza, abertura e fechamento ideológico.

Mas é diante dessa efervescência multiplicadora que a cidade, com o seu espaço ao mesmo tempo pluralista e segregador, é saudado como a esfera que outorga a todos o direito de “estar-juntos”, de coexistirem sem que a presença de um afete a integridade do outro.

Na sua primeira proposição de espaço, Massey reconhece que as identidades/entidades são construídas relacionalmente, sem que seja preciso apelar aos estereótipos e discursos exclusivistas de defesa do lugar.

As inter-relações espaciais produzem os infinitos laços que constituem as identidades e o lugar que as abriga. Mas para que a inter-relacionalidade se estabeleça, é necessário que:

Em lugar de um liberalismo individualista, ou de um tipo de política de identidade, que considere essas identidades já, ou para sempre, constituídas e defenda os direitos ou reivindique a igualdade para essas identidades já constituídas, essa política [das inter-relações] considera a constituição dessas próprias identidades e as relações através das quais elas são construídas como sendo um dos fundamentos do jogo político. As “relações” aqui são compreendidas como práticas encaixadas. Em vez de aceitar e trabalhar com identidades/entidades já constituídas, essa política enfatiza a construtividade relacional (incluindo as chamadas subjetividade política e clientelas políticas). (MASSEY, 2008, p. 30).

⁶ Grupos-dispositivo são as agregações que servem como ponte para outros círculos e mundos socioculturais. Já o agente-rede é o indivíduo que atua em várias redes, articulando-as e negociando suas afinidades de gosto. É claro que este indivíduo poderá estar inclinado mais para um do que outro grupo da rede, mas por sua importância na “cena” como elemento-nó, torna-se responsável pelas trocas culturais e de informações. Retomarei o tema em capítulos posteriores.

Depois do intenso debate em torno da *autoridade* da cidade como condicionante e produto, cadinho e nó górdio das práticas sociais, a contribuição principal fica para a proposição de que se deve pensar em imaginações espaciais alternativas. Só assim, podemos compreender a configuração das cidades e dos agentes que a modelam de uma forma mais atrativa e circunstancial, analisando sua complexidade sem ter de recorrer ao racionalismo ou empirismo estreito.

Passo então para o seguinte item que, a exemplo da cidade e do urbano, é igualmente espinhoso, cativante e heterogêneo em sua realidade.

Religião: regime de signos e sentidos amplificados

Uma abordagem humanística da religião iria requerer que tivéssemos consciência das diferenças no desejo humano por coerência, e que notássemos como essas diferenças estão manifestas na organização do espaço e do tempo e nas atitudes para com a natureza. (YI-FU TUAN).

A religião é atacada pelos acadêmicos e pensadores ateus e anticristãos desde os tempos de Feuerbach, sendo considerado por eles como a praga da sociedade, um câncer que traduz a defasagem espiritual do homem e da mulher em sua busca incessante por respostas para a sua existência neste mundo. São respostas que advêm das concepções de senso comum e das calcadas no moralismo adstrito das elites religiosas.

Mas as religiões, como nos assevera Alves (1984) e Berger (1985), não podem ser taxadas de construção falsa da realidade: trata-se, sim, duma realidade construída pelas sociedades, grupos e subculturas motivados e dispostos a preencher as fendas deixadas pela realidade material cotidiana; em outras palavras, são grupos e pessoas que não se detêm à razão humana pura, mas empregam outros artifícios e sensibilidades para chegar a outros planos e níveis de significação em que a experiência do Sagrado é alcançada.

Numa definição mais recente, Hervieu-Léger argumenta que a religião “é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituída, estabelecida, desenvolvida e controlada a consciência (individual e coletiva) de pertença a uma linha de crença particular” (*apud* CAMURÇA, 2003, p. 251).

Para que uma linhagem de crença sobreviva no tempo e no lugar, há de se lutar pela recriação e manutenção da memória coletiva, dos rituais e dos papéis desempenhados pelos diferentes agentes religiosos (sacerdotes, profetas, público leigo) que configuram o campo religioso (BOURDIEU, 2005).

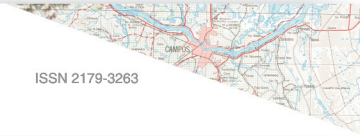
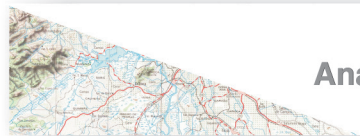
Há uma relação contraditória e complementar entre a religião e o sagrado. É necessário diferenciar os dois termos para não haver equívocos na interpretação do *underground* da geração emergente.

O sagrado numa perspectiva durkheimiana, consiste numa “força”, uma fonte de energia, ou ainda, um “guia de ação” que fundamenta e potencializa as experiências e vivências do indivíduo e do coletivo. O sagrado “autoriza” o homem e a mulher a experimentarem um campo de forças extracotidiano, movido por sensações paralelamente opostas à condição estritamente material. Quando o sagrado irrompe, ocorre a “alquimia ideológica pela qual se opera a **transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais**” (BOURDIEU, *op. cit.*, p. 33).

Geograficamente falando, Rosendahl parte de raciocínio semelhante para ratificar o sagrado espacialmente delimitado (o *espaço sagrado*) “como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência.” (ROSENDAHL, 1996, p. 81). Ainda de acordo com a autora, por ser uma “manifestação cultural, (o sagrado) afirma-se no lugar, no espaço, na paisagem e na região. Ocorre no tempo cotidiano e no espaço sagrado.” (ROSENDAHL, 2008, p. 76).

A manifestação fenomênica do espaço sagrado incide através das *motivações* e *disposições* dos agentes religiosos. Mas o que seriam essas motivações e disposições religiosas? Há diferença conceitual entre as duas?

Geertz propõe a seguinte distinção:



A diferença principal entre disposições e motivações é que, enquanto essas últimas são, por assim dizer, qualidades vetoriais, as primeiras são apenas escalares. Os motivos tem um molde direcional, um certo caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações, geralmente temporárias. As disposições, porém, apenas variam em intensidade: elas não levam a coisa alguma. Elas surgem de certas circunstâncias, mas não respondem a quaisquer fins. Como neblina, elas apenas surgem e desaparecem; como aromas, elas se espalham e evaporam. Quando presentes, elas são totalidades; se alguém está triste, tudo e todos parecem melancólicos; se alguém está alegre, tudo e todos parecem esplêndidos. [...] No que nos concerne, entretanto, a diferença mais importante entre disposições e motivações talvez resida no fato de que as motivações são “tornadas significativas” no que se refere aos fins para os quais são concebidas e conduzidas, enquanto as disposições são “tornadas significativas” no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam. Interpretamos os motivos em termos de sua consumação, mas interpretamos as disposições em termos de suas fontes. (GEERTZ, 1989, p. 72).

É bom guardar as definições acima, pois serão úteis num momento subsequente para entender as estratégias proselitistas, os itinerários espaciais, e os sentidos arquitetados pelos militantes do *underground* cristão.

Agora, com relação à religião, podemos confrontar a última citação de Bourdieu da alquimia da consagração (ou seja, o tornar algo sagrado) com as considerações de um leitor da sua obra:

[Para Bourdieu] A religião não é uma simples camuflagem ideológica de instituições ou de interesses de classes ou grupos (como quer o materialismo vulgar), mas é capaz de torná-los irreconhecíveis enquanto produção humana e arbitrária, pelo efeito de *consagração*, que assegura sua reprodução enquanto “sobrenaturais” ou “naturais”. E isso não se dá espontaneamente, mas sim por meio do *trabalho religioso* socialmente condicionado pelas relações internas ao campo religioso. (OLIVEIRA, 2003, p. 193, grifos do autor).

Como podemos ver, sagrado e religião são categorias interconectadas, dialeticamente relacionadas, contudo, a última é uma construção humano-material disposta a gerar condições de administração e reprodução da “transfiguração” via a legitimação arbitrária dos que exercem o poder sagrado e produzem os bens de salvação. Enquanto administração do sagrado, a religião provoca um “congelamento” da(s) crença(s), dos usos e costumes, dando continuidade às práticas religiosas dos leigos e especialistas do sagrado através da divisão hierárquica das obrigações e atividades.

Se um é condição de acesso à fé, emergência de forças criativas e criadoras, o outro é o aparato burocrático que diz respeito à manutenção e à revivescência, à repetição e à conservação – “eventualmente a manipulação e a exploração” (SANCHIS, *op. cit.*, p. 46).

O retorno do sagrado no último quartel do século XX (ROSENDAHL, 2003) tem investido o espaço urbano-metropolitano de novas experiências socioculturais, traduzindo todo um contexto de ressemantização da religião, colocando o geógrafo de frente com a problemática de traduzir as novas territorialidades produzidas pela “desregulação institucional” (CAMURÇA, 2003, *op. cit.*) e a profusão de agenciamentos de fé que não necessitam de intermediações ou normatizações burocráticas ditadas por um sacerdote, por exemplo: com o reencantamento “pós-moderno” do mundo, os indivíduos “religam-se” com suas crenças/divindades, mas agora em outros níveis e escopos.

O sagrado e as religiosidades estão presentes na cidade com outras tonalidades, uma (velha) nova roupagem adequada à condição *soft* da sociedade pós-moderna ocidental.

O sagrado “palpável” e delimitado das religiões tradicionais, longe de ser suplantado na atualidade, no entanto, cede “espaço” a formas mais fluidas, cambiantes e individuais de perceber e vivenciar o sobrenatural. As sociedades ocidentais experimentaram um período de desencantamento do mundo, nas palavras de Weber (2001).

Os cientistas, ateus e mesmo alguns religiosos acreditaram na inexorabilidade da dessacralização do mundo e na marcha triunfante da cultura global tutelada pela racionalidade científica.

Só que o reencantamento do mundo e o revivalismo religioso verificados nas últimas quatro décadas levaram os detratores da religião a refazerem seus discursos.

As igrejas e organizações paraeclesiais tradicionais, longe de serem suprimidas, cedem agora espaço a novas formas de associação e cooperação religiosa. É o que nos conta a geógrafa Lopes, que estudou a rede espacial druídica na metrópole de São Paulo:

No mundo globalizado, não foi só o espaço, a paisagem e a velocidade de informação que mudaram. A maneira de vivenciar e sentir o sagrado também mudou. O espaço sagrado e o espaço profano não possuem mais uma linha divisória definida. Hoje, especialmente nos centros urbanos, eles se entrecruzam. Um mesmo espaço pode ser definido como sagrado para um grupo religioso e profano para outro. Religiões tradicionais, que dependem de “paisagem natural”, se adaptam aos novos tempos e se utilizam, inclusive, de materiais ecológicos para suas práticas religiosas. Outras religiosidades mais fluidas, sem uma instituição pré-definida, transformam a paisagem geográfica em algo totalmente sagrado, onde profaná-la é um ato que prejudica o meio ambiente. (LOPES, 2008).

Em vista da desregulação e dessubstancialização das novas religiosidades, a conceituação de campo religioso proposta por autores como Gramsci (apud LESBAUPIN, 2003, p. 21-2) e Bourdieu (2005) é desnorteadora pelo fato de que só veem a religião como mecanismo de legitimação das autoridades do sagrado.

Destarte, para investigar os campos e subcampos religiosos é preciso se ajustar às suas vicissitudes. Um passo foi dado por Benedetti que, apesar de não estudar os novos movimentos religiosos, tratou de posicionar todos os sujeitos na guerra de símbolos e sentidos travada entre e nos campos. Defende o campo religioso como:

[...] um conjunto estruturado de agentes institucionais tensionalmente unidos no interior de um arranjo mediatizado pelos interesses dos “leigos” (situados em sua classe social) e pelos interesses próprios aos agentes religiosos. (BENEDETTI apud ROSENDAHL, 2003, p. 190).

A religião e sua espacialidade contemporânea são reavaliadas por Rosendahl:

Na concepção tradicional do estudo da materialização do sagrado defendida por Eliade (1962), o poder milagroso está no espaço sagrado, *locus* da hierofania revelada em coisas, árvores, objetos e pessoas. O peregrino busca o sagrado nesse espaço, lugar fortemente impregnado das revelações do divino. A fé de caminhar implica a obtenção da transcendência. Na concepção pós-moderna, o poder milagroso estaria dentro do devoto, no domínio da emoção e do ser espiritual, mas só se manifestaria na vivência espiritual no lugar sagrado. O peregrino que tem essa força que se manifesta na vivência espiritual, no lugar ritualmente apropriado para tal manifestação, necessita deslocar-se para o lugar sagrado. A santidade contemporânea, para ambas as correntes, encontra-se no lugar sagrado. (ROSENDAHL, 2007, p. 336-7).

Para finalizar, o sagrado persiste como dimensão elementar e reavivadora do social, só que sua manifestação, agora embebida de tendências pós-modernas e secularizantes, contém novas forças, novos rituais, constrói novas paisagens religiosas, mas o mais importante é o descentramento verificado nas instituições e no sujeito religioso. Hoje, o indivíduo exerce um papel essencial na manutenção da crença e das práticas religiosas, de tal forma que a individualidade é o requisito pragmático para alcançar santidade – o acesso ao *mysterium tremendum* –, sem intermediários ou rituais de grande calibre.

O indivíduo religioso pós-moderno não se apega a uma cultura religiosa prolixa e rígida, a exemplo do catolicismo e protestantismo histórico. Ele se apropria de elementos e de técnicas instrumentais e espirituais

(de uma ou mais “Religiões”), com as quais reanima a espiritualidade e mantém os laços de sociabilidade baseados na afinidade de “gosto” e de “Ideal”.

A frequência a uma rede de sociabilidade poderá ser permanente ou temporária, tudo dependerá dos objetivos pessoais e das vicissitudes da vida.

Nesse caleidoscópio de identidades e práticas fluidas, a religião está em movimento, “sincretizando-se”⁷. A antropóloga Leila Amaral faz questão de enfatizar que o movimento errático, sincrético, é inerente à cultura Nova Era. Assim definida, a Nova Era impõe de forma inconsciente, pode-se assim dizer, que as tradicionais identidades religiosas estejam também em movimento – dentro dos limites de cada campo, essas identidades tornam-se também “errantes” (AMARAL, 1999, p. 75).

No fim das contas, o que o indivíduo duplamente religioso e secular da era pós-moderna (ou *Nova Era*, nos termos da Ciência da Religião) busca é exatamente o mesmo que o *homo religiosus* tradicional: “coerência e significado em seu mundo” (TUAN, 1982, p. 154).

Referências

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, María Julia. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 47-79.

BAUMAN, Zigmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOSSÉ, Mathias Le. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004. p. 157-179.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 249-270.

CARDOSO, Diogo da Silva. *Entre a preponderância econômica e a in-segurança dos territórios: dilemas e desafios da sociedade urbano-contemporânea*. Monografia (Graduação em Geografia) - Universidade Federal Fluminense. Instituto de Geociências, 2010.

CARLOS, A. F. A. *O lugar no/do mundo*. São Paulo: Labur Edições, 2007. Disponível em: <www.fflch.usp.br/dg/gesp/baixar/O_lugar_no_do_mundo.pdf> Acesso em: 20 jan. 2010.

CLAVAL, Paul. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004. p. 13-74.

_____. O tema da religião nos estudos geográficos. *Espaço & Cultura*, Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, n. 7, p. 37-58, jan./jun. 1999.

CLARK, David. *Introdução à Geografia Urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

⁷ Alguns estudiosos propõem o termo *hibridismo* no lugar de sincretismo, pois este último evoca o grosseiro, a fusão descontrolada e inconsequente de referenciais religiosos. Já o hibridismo (e a hibridação), ao contrário, remete-nos a uma mistura maleável, negociada, que não causou grandes transtornos aos elementos da fusão, não houve perdas substantivas.

CONSTANT. Outra cidade para outra vida. In: FELÍCIO, Erahsto. (Org.). *Internacional Situacionista. Deriva, psicogeografia e urbanismo unitário*. Porto Alegre: Deriva, 2007. p. 80-89.

CORRÊA, Roberto Lobato. A espacialidade da cultura. In: OLIVEIRA, Márcio Piñon de, COELHO, M. C. N., CORRÊA, Aureanice de Mello. (Orgs.). *O Brasil, A América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas*. Rio de Janeiro: Lamparina/FAPERJ/ANPEGE, 2008. p. 301-313.

_____. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. *GEOgraphia*, Niterói: PPGeo/UFF, v.9, n. 17, p. 7-17, 2007.

_____. A Geografia Cultural e o Urbano. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Introdução à Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 167-186.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: EDUNESP, 2003.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FERREIRA, Vítor Sérgio. *PLURAL*. v.15. São Paulo: USP, 2008. p. 99-128. Disponível em: <www.fflch.usp.br/ds/plural/edicoes/15/artigo_6_Plural_15.pdf> Acesso em: 06/01/2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTD, 1989.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: EDUNESP, 1991.

GOMES, Renato Cordeiro. Cenas urbanas: identidades em fragmentos e crise da representação. In: PEREIRA, Miguel, GOMES, Renato Cordeiro, FIGUEIREDO, V. L. F. (Orgs.). *Comunicação, representação e práticas sociais*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Idéias & Letras, 2004. p. 201-217.

GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*, Niterói: PPGeo/UFF, v.9, n. 17., p. 19-45, 2007a.

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: Santos, M. et al. (Org.). *Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 3 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007b. p. 17-38.

_____. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAÚJO, F. G. B, HAESBAERT, Rogério. (Orgs.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007c. p. 33-56.

_____. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. 2 ed. rev. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

JUNIOR, Heitor Frugoli. *Sociabilidade urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13-35.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

JUNIOR, Heitor Frugoli. *Sociabilidade urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13-35.

PRYSTHON, Ângela. Um conto de três cidades: música e sensibilidades culturais urbanas. *E-Compós*, Brasília: UnB, v. 1, n. 11, p. 1-13, jan/abr. 2008. Disponível em: <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/273/254>> Acesso em: 17 out. 2009.

_____. Cosmopolitismos Periféricos. *Painel Cultura e Pensamento*. São Paulo: SESC-SP, 2006. Disponível em: <www.sescsp.org.br/sesc/images/upload/conferencias/386.rtf> Acesso em: 17 out. 2009.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

ROSENDAHL, Zeny. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento no ser-no-mundo. In: OLIVEIRA, Márcio Piñon de, COELHO, M. C. N., CORRÊA, Aureanice de Mello. (Orgs.). *O Brasil, A América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas*. Rio de Janeiro: Lamparina/FAPERJ/ANPEGE, 2008b. p. 331-338.

_____. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005. p. 191-226.

_____. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 187-224.

_____. Espaço, política e religião. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 9-38.

_____. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

_____. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, v. 2, n.11, p. 577-592, 2005.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

_____. Geografia humanística. In: CHRISTOFOLETTI, Antônio. (Org.). *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: DIFEL, 1982. p.143-164.

_____. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: DIFEL, 1980.