

A semiose do espaço: sacralização geográfica e construção de património intangível

PAULO BARROSO, Investigador no Centro de Estudos de Comunicação e Linguagem da FCSH-UNL
(Portugal)

RESUMO

A fé e as vivências religiosas determinam a percepção e concepção do espaço. O processo de sacralização do espaço deve-se à semiose do espaço como lugar de manifestação do sagrado (e.g. o reconhecimento de hierofanias). O espaço perde homogeneidade e se distingue entre “sagrado” e “profano”. Esta distinção serve fins espirituais, mas produz identidade entre os crentes e o espaço, ao mesmo tempo que transforma o espaço em património espiritual e cultural. A sacralização do espaço está associada quer a factores psicológicos ou “mitopoiético” (crenças e rituais que criam identidade e simbolismo nos locais de culto, porque formam e conservam a matriz espiritual sobre o território) quer a factores físicos ou geográficos (características do relevo, pois os lugares de culto no cimo de montes, montanhas e outeiros são frequentes símbolos de devoção popular, cuja imponência fascina pela altura). Nesta perspectiva, o objectivo deste texto é: a) abordar a influência de uma geografia do sagrado; b) relevar o papel do processo de sacralização na organização espacial dos lugares; e c) reconhecer a relação intrínseca da génese e dinâmica do espaço sagrado com a sua frequente e necessária recriação de uma psicologia colectiva, conforme os desígnios espirituais.

PALAVRAS-CHAVE: identidade, geografia da religião, património intangível, sacralização do espaço, semiose do espaço.

THE SEMIOSIS OF SPACE: GEOGRAPHIC SACRALIZATION AND INTANGIBLE HERITAGE CONSTRUCTION

ABSTRACT

Faith and religious experiences settle the perception and conception of space. The sacralization of space is a process due to the semiosis of space as a place with sacred manifestation (e.g. the recognition of hierophanies). The space loses homogeneity and it is distinguished between “sacred” and “profane”. This distinction serves spiritual purposes, but it also produces identity (between believers and space) and transforms space into a spiritual and cultural heritage. The sacredness of space is associated with both psychological or “mitopoietic” factors (beliefs and rituals which create identity and symbolism in worship places, because they form and maintain the spiritual headquarters of the territory) and physical or geographical factors (relief’s characteristics, because worship places on the top of mounts, mountains and hills are common symbols of popular devotion, whose grandeur fascinates by the height). In this perspective, the aim of this paper is: a) to address the geography’s influence over the sacred; b) to reveal the sacralization’s role in the spatial organization of places; and c) to recognize the intrinsic relationship between the genesis and

dynamics of sacred space and its frequent and necessary recreation of a collective psychology, according to certain spiritual purposes.

KEYWORDS: geography of religion, identity, intangible heritage, sacredness of space, semiosis of space.

INTRODUÇÃO

Qualquer signo ou símbolo possui a função *sine qua non* de representar algo, i.e. “estar em vez de” ou “estar no lugar de”. Esta é a função de substituição ou transitividade semântica *aliquid pro aliquo*, i.e. alguma coisa está no lugar de outra coisa (Garroni, 1980: 135). É neste sentido que a definição de signo salienta a necessidade, por um lado, de revelação ou desvelamento de alguma coisa latente pela sua representação, por outro lado, de cumprimento do processo de semiose, i.e. o reconhecimento ou apreensão de que algo funciona como um signo se alguém se dá conta de uma coisa mediante uma terceira. A semiose é um processo de um “dar-se conta de” mediato, através de um veículo sógnico (o que actua como signo, o mediador), o *designatum* (aquilo a que o signo se refere), o interpretante (o efeito sobre alguém, o “dar-se conta de” pelo que a coisa em questão é um signo para alguém) e o intérprete (alguém), segundo Charles Morris (1974: 34).

No campo da religião este processo de semiose é exponencial, porque a) este é um campo eivado de signos e símbolos que o definem como necessariamente é e tem de ser; b) a fé e as vivências religiosas dependem desta função sógnica de reconhecimento do representado através do representante (o signo ou símbolo); e c) os signos e símbolos aparecem como algo já dado, um *análogon* da realidade narrada pela religião, como se, de acordo com Paul Ricoeur, precedessem à interpretação e doassem o respectivo sentido, i.e. dessem que pensar porque fazem *sine qua non* apelo a uma interpretação (Ricoeur, 1988: 29; 2013: 32).

O signo e o símbolo implicam a compreensão e a interpretação, porque não há compreensão nem interpretação sem signos nem símbolos. Interpretar o símbolo é desvelar o disfarce do símbolo (Ricoeur, 2013: 32). A compreensão, enquanto arte e técnica de apreensão do sentido, implica a interpretação mediante a (re-)apresentação de signos e símbolos definidos numa estrutura de significação (Ricoeur, 1988: 14).

Para se verificar o processo de semiose do espaço sagrado é necessário existirem elementos significantes nesse espaço, i.e. transitividade semântica através de elementos (verbais ou icónicos e naturais ou convencionais) que não valem por si (valem por aquilo que representam, indicam ou conotam, porque significam sempre mais do que mostram) e que desencadeiem a percepção inequívoca desse espaço como território demarcado e com significados profundos conotativos do sagrado. O espaço é ressemantizado e pertence a uma estrutura de significação complexa que gere um sistema de expectativas nos crentes.

O espaço sagrado, melhor do que qualquer outro espaço, é construído de modo simbólico e auto-reprodutivo, porque é uma construção cultural. O espaço serve, em si, como “objecto sacro” (é um signo definido de sacralidade) e serve como elemento exterior e definidor do simbolismo e ritualidade (é envolvente e definidor de tudo o que está ou acontece no seu interior). Conforme aludiu Gaston Bachelard, o espaço conforta porque reserva uma memória de protecção (1994: 6). O espaço sagrado é um espaço de proximidade, é familiar, retém ou guarda memórias individuais e colectivas. A semiose do espaço sagrado só tem cabimento na condição prévia de existência de memórias suscitadas pelo espaço e passíveis de serem reificadas no

presente, porque o sagrado atribui significados à imagem e à memória do espaço sobre o qual projecta uma ordem simbólica que o organiza, ressemantiza e distingue.

Esta abordagem pressupõe compreender os processos culturais (e.g. o espaço da religião) como processos de comunicação e sistemas de significação, conforme reconheceu Umberto Eco (2007: 5), pois a distinção entre sistema de significação e processo de comunicação pressupõe mediações. A cultura é toda a “intervenção humana sobre o dado natural, modificado de modo a poder ser inserido numa relação social” (Eco, 2001: 3). A cultura apenas é vivida se convertida em signos e inserida num sistema compreensível. Sendo a experiência religiosa uma forma de manifestação cultural, i.e. uma forma assente num sistema de signos que exprimem crenças e valores através de cultos e ritos simbólicos, também se enquadra no campo de estudos da semiótica, respeitando a definição de Ferdinand de Saussure, segundo o qual a semiótica é uma ciência que estuda “a vida dos sinais no seio da vida social” (Saussure, 1978: 44). Este texto segue, por conseguinte, uma abordagem semiótica da geografia da religião e da concepção do espaço sagrado, a partir da pergunta: qual é o papel do sagrado na organização e distinção do espaço? Pretende-se compreender os factores que levam os crentes a perceber e a significar determinados espaços sagrados e distintos.

Justifica-se esta abordagem pela questão da heterogeneidade do espaço na religião, que suscita uma problematização e uma análise críticas sobre os aspectos da significação, sacralização e formação de identidade. A semiose do espaço religioso tem a ver quer com a presença de características físicas do espaço quer com a transitividade semântica dos signos e símbolos no espaço. A presença de elementos físicos e a transitividade dos veículos sógnicos não só identificam o espaço como tal, distinguindo-o do espaço profano, como guiam a semiose dos crentes (interpretantes e intérpretes do espaço sagrado) sobre o que é “sacralizado”, o que possui significação e interpretação acrescida e o que contribui, por conseguinte, para a formação de uma identidade colectiva.

Na religião, o espaço é território do sagrado, mas também é objecto de representação e de culto, i.e. é igualmente signo ou símbolo não entendido imediatamente como algo convencional, um *aliquid* que remete referencialmente, como uma etiqueta, para um *aliquo*, um objecto. A semiose do espaço sagrado é apropriada nesta situação de transitividade *aliquid pro aliquo*, porque é um presente que remete para um outro ausente na mensagem ou no signo.

DA SEMIOSE DO ESPAÇO À “INVENÇÃO” DO LUGAR SAGRADO

A resposta à pergunta anterior compromete a religião e a geografia. Estas duas disciplinas distintas estão unidas pelo espaço, território da prática religiosa (na forma de fenómeno cultural) e objecto de estudo da geografia, conforme observou Zeny Rosendahl (1995: 45). O espaço ou o lugar sagrado cria e emana simbolismo e identidade, por ser percebido, significado e vivido como território de religiosidade demarcado e centro de convergência ou irradiação do sagrado.

A religião é um fenómeno cultural, simbólico e dinâmico, manifesta-se de diversos modos e motiva vivências e comportamentos sociais com significados. O indivíduo religioso exprime-se através de formas simbólicas que se relacionam com o espaço (Rosendahl *apud* Sousa, 2011, 253). A concepção sagrada deste espaço aumenta as marcas culturais e reforça os laços de identidade com o meio, bem como o compromisso do crente com o culto. O lugar sagrado é o lugar do símbolo; é o lugar de situação da religião no espaço e o lugar que unifica as

peças em torno do sagrado. A religião imprime marcas na paisagem através da cultura (Rosendahl, 2008: 6). Impõe-se assim compreender as significações e ressemantizações do espaço através religião.

Segundo Zeny Rosendahl, os centros de convergência religiosa estão necessariamente inseridos num espaço de abrangência e sob a influência de uma fé (Rosendahl, 1995: 46). Estes centros, pontualmente localizados, mobilizam peregrinações frequentes (e.g. a peregrinação anual a Meca ou, em Portugal, as várias peregrinações anuais a Fátima), conforme a etimologia latina de *peragrar*, “percorrer”, “ir longe”, *peregre*, i.e. *per agros*, “fora da cidade, no campo”, designando *peregrinus* e *pererinatio* “aquele que faz uma viagem a um país distantes e estrangeiro para nele permanecer por algum tempo”. A palavra “peregrinação” adquire um sentido de caminhada aos lugares santos com propósitos religiosos, o que conota o termo a um sentido espacial: i) ida a um local de culto ou espaço sagrado; ii) caminhada para longe; iii) êxodo do espaço habitual ou ausência da terra onde se vive; e iv) passagem do espaço profano para o espaço sagrado (Eliade, 1999: 35-38). Um tempo e um espaço sagrados são condição *sine qua non* para a peregrinação.

A vida é uma caminhada para quem crê e deseja habitar a casa do Senhor. Para tal, tem de se submeter a um processo de transformação (ressemantização pessoal) através de um percurso longo e penoso. Peregrinar é uma prática motivada pela convicção de que na terra não existe morada permanente (Hebreus, 13: 14) e que se está a caminho de uma futura e eterna morada. Os peregrinos desprendem-se da vida quotidiana e partem virtuosamente “pobres”. Na Idade Média, os peregrinos assumiam o estatuto legal de *miserabilis persona*, que lhes garantia uma protecção durante as caminhadas em cumprimento de votos. O ponto de chegada é um santuário, onde os espera o reconforto e a abundância da mensagem divina (Azevedo, 2001: 164), porque um santuário transmite uma sensação de força e de segurança.

A que se deve a forma de ocupação e de expansão do espaço religioso? A evolução histórica dos santuários, em Portugal e, de um modo geral, na Europa, terá acompanhado as tendências de culto e veneração de bens sacros (reliquias, imagens ou sepulcros) em latrias, hiperdulias e dulias, principalmente durante os últimos séculos da Idade Média. Um padrão ou tipologia prescreve que os locais que recebam a designação de “santuário” estejam dotados, por um lado, de infra-estruturas e equipamentos de apoio e, por outro lado, cumpram o pressuposto de formação e manutenção do espiritual ou “mito” (do grego *mythos*, “palavra”), i.e. forma colectiva de pensar, narrativa histórica primordial ou tradicional (associada ao ritual). Na sociedade, não exclusivamente arcaica e tradicional, o mito fornece modelos de acção e comportamento social, conferindo significado e valor à existência. Apesar das suas modificações no tempo, conforme referiu Mircea Eliade (1986: 12), os mitos reflectem ainda uma condição primordial.

A obediência dos santuários a um modelo de ocupação sagrada do espaço (organização do tipo dos sacros-montes italianos, com capelas evocativas, fontes, escadórios, terreiros, pórticos e templos principais), dispendo destas duas componentes, pode ser constatada, e.g. nos santuários marianos da Senhora da Conceição (Sameiro, Braga), Senhora da Penha (Guimarães), Senhora da Abadia (Bouro, Amares), Senhora da Agonia (Viana do Castelo), Senhora da Peneda (Arcos de Valdevez), Senhora dos Remédios (Lamego) ou Senhora da Graça (Mondim de Basto).

Relativamente à componente material, a das infra-estruturas e equipamentos de apoio, os santuários devem possuir i) uma localização estratégica, normalmente isolada, elevada e de difícil acesso para se diferenciar o espaço sagrado do profano, pela qual se experimenta o religioso sobretudo como místico, cósmico e sagrado (Pinho, 1994: 195); ii) um imponente templo sagrado para a prática de culto e dedicado à entidade venerada, cujo nome também é o da localidade, monte ou serra, servindo de lugar sagrado ao culto;

iii) um airoso terreiro ou esplanada central preenchida pelo bucolismo da vegetação; iv) um enquadramento com a natureza, explorando os seus elementos (ar puro, água fresca e límpida, arvoredos densos); v) lazer para actividades profanas; vi) condições para a acessibilidade (vias de comunicação, elevador ou teleférico); vii) estabelecimentos turísticos (estadia e alimentação, casas de estampas e recordações).

Quanto à componente espiritual, a da formação e sustentação do culto “mitopoiético”, os santuários devem possuir i) um conjunto de lendas ou “estórias” populares que fundamentem a sua existência, normalmente resultante de uma epifania ou hierofania que fundaram o culto e o espaço sagrado (“escolhido” pela divindade para se manifestar) ou de uma “construção cultural”, mas associando o culto a uma imagem santa (signo de poder sacro) de origem remota e desconhecida; ii) imagens e relíquias sagradas em exposição, como se legitimassem ou conferissem sentido quer ao espaço sacralizado quer ao culto; iii) a formação e sustentação de crenças, disposições do espírito para acreditar e admitir, com confiança e fé, uma realidade religiosa verdadeira; iv) uma associação de fiéis legalmente constituída por um conjunto de membros, com o objectivo principal de incrementar o culto público e sustentar o “mito”.

Um santuário é um *aliquid* (marca sensível na paisagem) que torna presente o *aliquo* (o sagrado inteligível) no espaço. A concepção de santuário pressupõe: a) especificidade face aos outros géneros de templos; b) localização propiciadora ou sugestiva para o plano sagrado da vida; c) origem histórica ou mítica do substrato espiritual envolvente; d) centro de convergência espiritual. Os santuários podem ser de permanente romagem ou sofrer de sazonalidade estival; dedicados à latria, hiperdulia ou dulia; de relíquias, imagens ou aparições; rurais ou urbanos; de capacidade de atracção local, regional, inter-regionais, nacionais ou internacionais. A aplicação destes critérios classificativos não é rigorosa.

Os lugares de culto no cimo de montes, montanhas e outeiros são frequentes territórios e símbolos de devoção popular, cuja imponência fascina pela altura, porque estão mais próximos do céu (Teixeira, 1926: 7, 16). Estes lugares significam duplamente: pelo que são, i.e. por serem território sagrado para o culto e prática religiosa, em função de uma escolha aleatória pela ocorrência da hierofania (escolha do sagrado) ou de uma escolha predefinida pelo factor geográfico (escolha da natureza); e pelo que representam, i.e. pelo simbolismo e identidade que formam nas relações entre a) o ser humano e o meio; b) os crentes entre si, que partilham uma espécie de psicologia colectiva; e c) a geografia (o contingente, mundano e perecível) e a religião (o necessário, pleno e perene). Quer por um modo quer pelo outro, o espaço sofre um processo de ressemantização, adquire novos significados porque passa a representar o sagrado, demarcando-se do profano.

Associado ao processo de ressemantização do espaço estão a sacralização e a formação do espaço como património intangível. Na sacralização de muitos espaços de santuários observa-se o harmonioso consórcio entre a natureza (a geografia ou, em particular, o “factor espaço”) e a religião (a fé ou, em particular, o “factor mitopoiético”). Enquanto o “factor espaço” é físico e permanente, o “factor mitopoiético” é espiritual e flutuante nas consciências dos fiéis.

Abordar a religião pelo ponto de vista geográfico faz salientar as condições colocadas pelo espaço ao fenómeno religioso. Dá primazia à influência das condições geográficas na determinação da percepção humana sobre o sagrado. Todavia, se o espaço influencia a religião, esta contribui, por seu turno, para a criação de identidade assente na relação entre o espaço (ecossistema) e a religião (forma de vida e de cultura), porque “a vida religiosa está inseparavelmente ligada à vida social”, conforme reconheceu Charles Taylor (2010: 58). O espaço é relacional, porque é parte indissociável do processo de sacralização. O espaço sagrado é um produto, um artefacto transmissível e significante, fruto de uma construção cultural colectiva.

Os cultos e os rituais de devoção dependem quer das características do espaço quer das experiências religiosas. No cimo de montes, montanhas e outeiros, a invenção do lugar sagrado é o processo gradual de ocupação sacralizada do espaço que se prende quer à situação aleatória e caprichosa do relevo (e.g. rochas arredondadas e em posições insólitas, formando grutas e itinerários) quer à hierofania (manifestação do sagrado) ou semiose (percepção e reconhecimento através de signos) do sagrado. O espaço não é interpretado de modo homogêneo ou linear (Eliade, 1999: 81). O processo de transição de um espaço profano para um espaço sagrado é complexo e de ruptura no valor espiritual atribuído ao espaço.

As elevações de relevo são importantes para a subsistência espiritual. Quando a natureza não se encarrega de formar elevações, a necessidade e o engenho humanos constroem “montanhas artificiais”, e.g. os zigurates nas planícies da antiga Mesopotâmia (século XXII a.C.); as pirâmides do vale do Nilo (2980 a.C.); ou os megálitos nos planaltos de Salisbury (Stonehenge), no Sul de Inglaterra.

O culto das montanhas espalhou-se num modelo que se repete (e.g. Monte do Calvário; Monte Sinai (Êxodo, 19: 16-20); Monte Carmelo (1º Reis, 18: 19-46); ou Monte Tabor (Mateus, 17: 1-9). Em muitos casos, a sacralização de montes, montanhas e outeiros resulta de um processo de crenças na salvação ou protecção. A invocação sagrada surge, em muitos casos, devido a um episódio de epifania, hierofania ou eremitagem. Ao processo de “invenção” do lugar sagrado subjaz uma sacralização do espaço natural ou transformação do espaço inacessível, agreste e inóspito (conotação de um simbolismo maléfico) em espaço protector, sagrado, agradável e tranquilo.

Na questão do simbolismo como forma de identidade, o espaço religioso também promove esta identidade, porque o espaço permite o estabelecimento de relações com base nas formas de organização material ou física da comunidade, bem como nas estruturas sociais e simbólicas. Segundo a perspectiva da Escola Sociológica Francesa, os espaços são realidades sociais com especificidades que afirmam relações de identidade. São construções e realidades materiais, mas também construções conceptuais. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Émile Durkheim definiu o espaço como uma categoria do entendimento, pois são edificações sociais construídas pelo pensamento colectivo (Durkheim, 2002: 13). Como construção social do pensamento colectivo, o espaço permite representações igualmente colectivas da vida em comunidade. Segundo Filomena Silvano, “o espaço é, para Durkheim, indissociável da sociedade que o habita, e é na relação que se estabelece entre ambos que se deve procurar a explicação para os tipos de organização que manifesta” (Silvano, 2010: 14).

Construções e representações do espaço pressupõem demarcações na homogeneidade do próprio espaço. Por isso, o processo de sacralizar um espaço obriga à ordenação do espaço e a considerar que o espaço não é todo igual. Os sentidos atribuídos ao espaço não podem ser resultantes de propriedades distintas do próprio espaço, mas de sensibilidades e concepções afectivas subjectivas (semioses) sobre o espaço, resultando em certos sentidos. Segundo Tim Wallace-Murphy, “as paisagens da Europa Ocidental estão povoadas por milhares de estruturas megalíticas de diversas dimensões e com as mais variadas finalidades, todas elas muito antigas” (2006: 19).

Todas estas estruturas (dólmenes, antas, pedras circulares, templos solares e megálitos, etc.) possuíam fins espirituais ou religiosos. Os locais onde se encontram continuam, supostamente, imbuídos de forças místicas ou telúricas (uma espécie de *genius loci* ou “força espiritual do local” reconhecida pela identificação do local como espaço sagrado ou de santidade), na medida em que estas forças são percebidas e sentidas. É o caso de Stonehenge.

A questão prende-se com a causa de uma eventual percepção da santidade ou sacralidade do espaço. Percepcionar assim um espaço será consequência de, no essencial: a) forças místicas ou telúricas do local; b) efeitos simbólicos da estrutura sagrada, disposição do espaço e beleza da paisagem.

Se a percepção e identificação da santidade ou sacralidade do espaço se dever a a), as causas são inerentes ao local e este deverá possuir propriedades místicas idiossincráticas. Também poderá ser o caso, ainda na situação a), de as estruturas do local representarem algo extraordinário e serem, por conseguinte, consideradas sagradas. Se a aludida percepção se dever a b), as causas estão nas próprias pessoas, que interpretam misticamente o sentido de algo profano, o local, de um modo exageradamente simbólico, ao ponto de atribuir ao espaço propriedades sobrenaturais que este não possui nem pode, supostamente, possuir. Na situação b), Stonehenge pode possuir, simplesmente, estruturas simbólicas, mesmo sem se compreender o seu significado. Os efeitos simbólicos de um local ou da sua estrutura sagrada podem advir do conhecimento da sua associação a práticas religiosas antigas.

A alteração do estado de consciência e de percepção sobre a santidade ou sacralidade de um local ou da sua estrutura não se resume a um processo meramente biológico, mas também implica o processamento intelectual e a própria tomada de consciência, como defendeu Tim Wallace-Murphy (2006: 26).

Por norma, o espaço é socialmente organizado pela colectividade, tendo em conta a sua respectiva configuração simbólica dada pela representação de que é alvo. Em *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* e em *La Mémoire Collective*, Maurice Halbwachs reconheceu a importância da memória social e as formas pelas quais esta é socialmente construída no quadro ou contexto de pertença a um grupo social (Halbwachs, 1994: 38, 81). O espaço é também uma relação de memória colectiva (Halbwachs *apud* Connerton, 1999: 42). Segundo Maurice Halbwachs, é através de relações de pertença de parentesco, classe ou de religião que as pessoas adquirem, identificam e evocam as suas memórias sociais (Halbwachs, 1997: *passim*). A religião é, nesta perspectiva de Maurice Halbwachs, um domínio da vida social propício à formação e reprodução mítica da denominada memória colectiva, na medida em que os seus ritos permitem reviver e comemorar um passado comum (Halbwachs, 1994: 187). Esta função da religião constitui o que Maurice Halbwachs designou por “morfologia da religião” (Halbwachs, 1938: 24).

No processo de adaptação das espécies aos respectivos ecossistemas, o espaço fixa as características do grupo (Silvano, 2010: 14). Este complexo processo de sacralização do espaço e de construção de simbolismo e identidade é mais notório, e.g. nos espaços das festas religiosas, onde se participa num tempo e num espaço de construção social da identidade e formação de um sistema de significação.

O “FACTOR GEOGRÁFICO”

Segundo uma concepção objectiva, o espaço é inquestionavelmente uma condição universal do ser, campo existencial e material onde se insere a condição humana e onde se localizam as coisas mundanas. Não interessa tanto discutir essa dimensão concreta e unívoca do espaço quanto a concepção subjectiva, pela qual o espaço é questionavelmente concebido de modo espiritual e conotativo como um artefacto. O espaço é, como todos os artefactos, o resultado de uma construção simbólica transmissível de uma intervenção cultural que lhe atribui significados. O espaço faz parte das formas de percepção e de pensamento de uma determinada comunidade.

Vulgarmente se concebe o espaço como uma grandeza homogénea (qualquer parte do espaço, se abstrairmos os corpos que o ocupam, é idêntica às demais partes do espaço da mesma grandeza), contínua (todas as partes do espaço se tocam), ilimitada (é sempre possível imaginarmos um espaço além dos limites do universo) e necessariamente existente (não podemos conceber o espaço como não existente, visto ser uma das coordenadas de tudo quanto existe). Apesar de permanente e imóvel, no primeiro caso, o espaço é visto subjectivamente como conotado a determinados valores sagrados. De acordo com uma teoria ou visão subjectivista, o espaço está desprovido de valores objectivos, porque é uma forma *a priori* da nossa sensibilidade. O espaço dita a nossa sensibilidade externa, na medida em que apenas podemos perceber os seres e os fenómenos externos justapondo-os a outros. O tempo, por seu turno, é a lei da sensibilidade interna. Estas formas não têm nada em comum com a realidade, porque dependem da constituição do nosso espírito. Entendemos, porém, que estas formas não existem em nós antes de qualquer percepção, porque é pela percepção da extensão real que adquirimos a ideia de espaço. Então, como é o resultado da experiência, a noção de espaço tem também fundamentos objectivos.

De acordo com Kant, “o espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas”, pelo que não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço (1997: 64). Segundo Kant, o espaço é a condição de possibilidade dos fenómenos (fundamenta necessariamente todos os fenómenos externos) e não uma determinação que dependa deles. A noção de espaço é, nesta perspectiva, o resultado de uma necessidade do espírito, que apenas pode representar os seres e os factos quando estes são colocados uns ao lado dos outros.

O “factor espaço” é, neste sentido, um dos mais determinantes para o conhecimento das formas de existência do ser social. Com o espaço, as pessoas desenvolvem relações primordiais só possíveis mediante a estimulação de crenças e sentimentos de identidade, de proximidade e de pertença e a execução de modificações ou adaptações no meio físico.

Na sacralização do espaço, há um momento primordial, uma origem ou fundação de um fenómeno religioso que é evocado e que ainda no presente motiva a preservação da memória colectiva, centrada nas crenças que erradicaram desse momento. A criação do espaço sagrado (i.e. a simbologia religiosa do espaço) deve-se a este momento fundador, tempo primordial ou *in illo tempore* mencionado por Mircea Eliade (1986: 12). Um tempo que faz o espaço e que permite a este conceber o primeiro como também uma categoria propiciadora da hierofania e fundadora do espaço sagrado.

O “FACTOR MITOPOIÉTICO”

O “factor mitopoiético” é, *in primis*, a conjugação do mito e da fé para explicar a forma de ocupação e expansão religiosa do espaço por um processo auto-reprodutivo do sagrado. A procura de intelecção da realidade, averiguação da verdade ou explicação dos fenómenos da natureza faz germinar a mentalidade, a consciência e o pensamento mítico enquanto forma do ser humano se situar e compreender a realidade através de mitos e não, paradoxalmente, mediante exercícios racionais.

Quando se verifica o processo de semiose do espaço sagrado pela percepção de signos que representam ou manifestam o sagrado, o espaço perde as características físicas que lhes são próprias e ressemantiza-se, i.e. transfigura-se em espaço sagrado. Conforme referiu Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano*, o ser humano

puramente a-religioso é um fenómeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas, porque dispõe, até inconscientemente, de uma mitologia camuflada e de numerosos ritualismos. Todos temos uma consciência construtora de mitos (uma “mito-poiética”) e somos constituídos simultaneamente pelas actividades racionais conscientes e pelas experiências irracionais ou emotivas. Os mitos, resultantes de ambiguidades e de semioses interpretativas da realidade, surgem para suportarem a fé que se nutre por algo ou alguém mitificado.

Através de um sistema simbólico, o ser humano adapta-se ao seu meio ambiente e transforma a sua condição natural e biológica no mundo numa condição cultural e simbólica (Cassirer, 1995: 33) que passa igualmente de imediata para “simbolicamente mediata”, porque a linguagem é a expressão, exteriorização ou representação simbólica dos pensamentos, sentimentos e experiências religiosas.

O mito é um discurso, uma mensagem ideológica, social ou política, é um “sistema semiológico segundo” construído sobre uma série semiológica já existente e que constitui o significante do signo que o mito é: a língua, enquanto “sistema semiológico primeiro”, é a matéria-prima ou a linguagem objecto do mito, segundo as *Mitologias* de Roland Barthes (2007: 261). O mito é, por conseguinte, a linguagem ou a forma de expressão e interpretação simbólica do espaço sagrado.

CONCLUSÕES

Os espaços sagrados e os das festas religiosas tendem a reforçar o sentimento de identidade e comunidade quer em torno do culto (património intangível) quer sobre o território e as edificações (património tangível). O sentimento de comunidade reside na própria percepção da vitalidade cultural em que se insere (Cohen, 1995). A ideia de comunidade é construída simbolicamente pelas pessoas como fonte e repositório de significados sociais e como referente para a identidade.

Os lugares de culto no cimo de montes, montanhas e outeiros são espaços ainda mais demarcados na geografia do que os outros espaços sagrados (Barroso, 2005: 9). As elevações do relevo são uma demarcação natural, i.e. da geografia, mas esta demarcação é igualmente reforçada por factores culturais. Como um modo de ver e entender a realidade, a cultura diferencia espaços, tempos, objectos, experiências e significados.

A localização de templos na cumeada de montes, montanha ou outeiros explica-se por uma necessidade de superioridade, conquista e ascetismo. A sacralização do espaço implica transitividade semântica, i.e. de “ressemantização” ou ruptura de nível, passando de um estágio de secularização a outro estágio de sacralização. A mudança operada é de significado, não é física, se bem que sobre esses espaços se edificam, depois, infra-estruturas de suporte ao culto e às práticas. Trata-se, em rigor, de um processo de “invenção” do lugar sagrado que começa pelo significado do espaço que se constrói culturalmente, na medida em que são signos e, por isso, significam, i.e. o mundo está pansemiotizado e são os significados que dão perspectiva, percepção e compreensão às coisas.

A transitividade semântica, ressemantização ou sacralização do espaço mostra como o espaço é o produto de uma construção e representação cultural., consistindo, no essencial, em tornar familiares os recantos da montanha (atribuindo-lhes um nome, e.g. hagiotopónimos que os identificam e os associam à divindade homónima) e erigindo marcos simbólicos do culto (cruzeiros, oratórios ou capelas) formando significados culturais convenientes. Este âmbito simbólico do sagrado torna o espaço alvo de conotações positivas, para ser

objecto de memória (recordação) e apropriação espiritual, em detrimento das iniciais conotações negativas. Satisfazem-se assim as necessidades humanas de significação e recordação para a criação de identidade e patrimonialização intangível.

O espaço sacralizado é relevante para a formação de simbolização patrimonial. A historicidade e simbolização do espaço advêm dos monumentos e, principalmente, dos locais de culto e de práticas rituais. Conforme realçou Carlos Fortuna, os locais de culto funcionam, em diferentes níveis, como espaços de deslocalização da personalidade ou de transformação da identidade dos crentes (1998: 68).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Azevedo, Carlos Moreira (dir.) (2001) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Bachelard, Gaston (1994) *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.
- Barroso, Paulo (2005) *Penha: Retrospectiva Iconográfica da Sacralização da Montanha*. Guimarães: Edição de Autor.
- Barthes, Roland (2007) *Mitologias*. Lisboa: Edições 70.
- Cassirer, Ernst (1995) *Ensaio Sobre o Homem*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Cohen, Anthony P. (1995) *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Connerton, Paul (1999) *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta.
- Durkheim, Émile (2002) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Oeiras: Celta.
- Eco, Umberto (2001) *A Estrutura Ausente*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Eco, Umberto (2007) *Tratado Geral de Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Eliade, Mircea (1986) *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70.
- Eliade, Mircea (1999) *O Sagrado e o Profano — A Essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Fortuna, Carlos (1998) «Las ciudades y las identidades: patrimonios, memorias y narrativas sociales», *Alteridades*. (n.º 8, 16), pp. 61-74.
- Garroni, Emilio (1980) *Projecto de Semiótica*. Lisboa: Edições 70.
- Halbwachs, Maurice (1994) *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Halbwachs, Maurice (1997) *La Mémoire Collective*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Kant, Immanuel (1997) *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Morris, Charles (1974) «Fundamentos da teoria dos signos» in Nattiez, J. J. (org.) *Problemas e Métodos de Semiologia*. Lisboa: Edições 70.
- Pinho, Arnaldo de (1994) «Santuários Marianos e Evangelização» in: *Santuário de N.ª S.ª da Penha — Actas do simpósio mariológico*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Irmandade de N.ª S.ª do Carmo da Penha, pp. 191-99.
- Ricoeur, Paul (1988) *O Conflito das Interpretações*. Porto: Rés-Editora.
- Ricoeur, Paul (2013) *A Simbólica do Mal*. Lisboa: Edições 70.
- Rosendahl, Zeny (1995) «Geografia e religião: uma proposta», *Espaço e Cultura*, pp. 45-74.
- Rosendahl, Zeny (2008) «A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo», *Geo-working Papers*, Núcleo de Investigação em Geografia e Planeamento da Universidade do Minho.
- Saussure, Ferdinand de (1978) *Curso de Linguística Geral*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Silvano, Filomena (2010) *Antropologia do Espaço*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Sousa, Patrício Pereira Alves (2011) «Notas para uma geografia da religião», *Revista de Ciências Humanas*, Viçosa (v. 11, n. 2), pp. 245-258.

Souza, José Arilson (2010) «Religião: um tema cultura de interesse geográfico», *Revista da Casa da Geografia de Sobral*. (v. 12, n.º1), pp. 69-80.

Taylor, Charles (2010) *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.

Teixeira, Francisco Gomes (1926) *Santuários de Montanha*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

Wallace-Murphy, Tim (2006) *A Mensagem por detrás dos Símbolos*. Lisboa: Verso da Kapa.

PAULO BARROSO, Licenciado e mestre em Ciências da Comunicação e em Filosofia, doutor em Filosofia, pós-doutorado (6 anos) em Ciências da Comunicação, docente do Ensino Superior Público das unidades curriculares de Semiótica, Ética, Sociologia da Comunicação, investigador agregado no Centro de Estudos de Comunicação e Linguagem (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas — Universidade Nova de Lisboa), com interesses nos temas: filosofia da linguagem, argumentação e retórica, semiótica, filosofia da religião, ética, linguagem dos *media* e teorias e modelos de comunicação.