Lo sagrado
en el contexto de territorialidad

Cleonice Alexandre Le Bourlegat*
Maria Augusta de Castilho**

Introducción

El fenómeno religioso en los días actuales nos llama la atención, tanto en función de visibles manifestaciones de ese sentimiento en grupos crecientes de individuos como en la expresiva diversificación de formas de religiosidad presentes en la sociedad.

El objetivo de este artículo es analizar el fenómeno de lo sagrado en el contexto de las prácticas sociales, buscando comprenderlo en sus manifestaciones espaciales y como configurador de relaciones sociales en el proceso de construcción territorial. A través de una rápida zambullida histórica, se evalua la expresión del pensamiento religioso en el comportamiento comunicativo con otros seres y el mundo y la resultante en la estructuración de territorios en diferentes escalas, y de cómo el fenómeno de lo sagrado se manifiesta en el contexto de la territorialidad.

Las totalidades en la manifestación del espíritu religioso

La tendencia de la Naturaleza es la de ofrecer muchas respuestas a una misma pregunta, como un mundo contingente con tendencia al caos. Y, frente a las variadas probabilidades apuntadas, el ser se manifiesta en el mundo como ente cuando consigue elegir algunas de las respuestas existentes, para tomar decisiones frente a la vida, a partir de las cuales produce a su alrededor una zona de organización (Wiener, 1993).

La estructuración de la vida colectiva partió, desde un inicio, de la búsqueda de la integración del ser humano con el cosmos, visto éste como detentor de muchas respuestas incontrolables para él, en momentos de organización de su propio mundo.

Esa necesidad –como todo indica-, siempre habría surgido en momentos de organización de los hombres entre sí, como seres colectivos. Esa tentativa integradora con la totalidad cósmica revela el espíritu religioso, entendido como el sentimiento de conexión ordenada con las cosas que lo rodean, los seres, la vida y el cosmos (lo absoluto). Es ante ese espíritu de ligazón con el todo que el hombre se localiza, se orienta y da sentido al mundo.

El cosmos, visto como mundo completo y saturado de poder, se distingue como algo que está más allá de la comprensión humana y puede someter la vida (Rosendahl, 1996), como fuerza y amplitud. En ese sentido, ese campo de fuerzas es visto como un mundo capaz de elevar al ser humano más allá de sí mismo (Idem, op.cit.), y por lo tanto como un mundo sagrado en donde viven seres divinos (Coulanges, 2000).

Para una colectividad religiosa, que se siente integrada al cosmos, cada mundo fundado como su realidad organizada debe revelar lo real y absoluto (Eliade, s/d). De ese modo, la unidad socio -espacial aparece como ente colectivo, también percibida como totalidad y expresión del mundo real. La visión de mundo del pensamiento religioso, por consiguiente, es sistémica, holística, capaz de percibir y representar totalidades y la organicidad de la vida.

Localización y estructuración
de los espacios sagrados como absolutos

La realidad vivida puede ser observada y explicada, lo que no ocurre con la totalidad cósmica –distinta de la realidad humana– sólo posible de ser comprendida por la intuición imaginativa (Koellreuter, 1987). La construcción humana de la sacralización del mundo es, por lo tanto, conducida por un espíritu y comportamiento religioso, o sea, el de conexión con ese mundo, como expresión del pensamiento intuitivo.

En el proceso de organización de la vida y comunicación con el mundo, hace parte de la naturaleza del ser humano la necesidad de localizarse en el tiempo y en el espacio, y en relación al cosmos, como forma de orientarse, estructurar el orden y comunicarse dentro de ella.

Desde la Antigüedad la orientación para localizarse en el mundo vivido fue buscada en relación al sol –considerado fuente cósmica de la vida– y la tierra, el lugar para enterrar a los muertos, y por lo tanto con base en una dialéctica entre la vida y la muerte.

La organización de cada colectividad siempre significó la fundación de su propio mundo, hecha a través de la búsqueda de un punto fijo en el espacio, para la conexión con el cielo (sol) y la tierra (Eliade, s/d). El nombre de la ciudad de Babilonia, por ejemplo, significaba "relación entre el cielo y la tierra" (Idem, ibidem).

El punto fijo, establecido en el centro de la cruz, construida con base en los puntos cardinales, significaba el lugar de ruptura, en el espacio colectivo organizado, la puerta de comunicación con el cielo y el ombligo de la tierra, el "*orbis terrarum*" para los romanos (Idem, s/d).

La hierofanía, el acto de manifestación de lo sagrado, realizada a través de ese punto de ruptura, significaba la quiebra cualitativa de la homogeneidad espacial, a medida que era dotada de una unión con el trascendiente (Eliade, s/d). El comportamiento religioso incluía el culto a los seres divinos que habitan lo sagrado como forma de comunicación con esos dioses.

El templo pasó a simbolizar la sacralización de esa centralidad, visto como lugar de silencio y contenido de la plenitud de las potencialidades espirituales. Jerusalén, al ser concebida sobre un peñasco, fue considerado el ombligo de la tierra, mientras que el tejado del templo simboliza el cielo.

Los cuadrantes obtenidos a partir del cruzamiento pasaron a constituir el "*imago mundi*". En él, mediante un ritual de consagración a los dioses, se establecía el orden cósmico, con estructura y normas propias de funcionamiento, y por lo tanto, pasando a ser visto como lugar santificado (Benévolo, 1983).

Al extenderse la colectividad en dirección a los cuatro puntos cardinales, a partir de un punto fijo, fue desdoblándose esa estructuración inicial, bajo la forma de vida colectiva material e inmaterial. Ese nuevo mundo concebido, apropiado con rituales de cosmogonía, tuvo desde los comienzos el sentido de territorio, visto como espacio de apropiación y control, con límites de protección de lo divino definidos por comportamientos religiosos.

Desde los pueblos más primitivos, los límites o círculo de protección divina fueron establecidos como un acto religioso. Los límites ganaban formas materiales diversas: un foso cavado o una muralla, entre otros. Fuera de esos límites estaba el caos, ocupado por desconocidos, espectros y demonios; porque lo que estaba fuera del espacio sagrado, significaba lo contrario del orden establecido. El mundo organizado y consagrado era interpretado como integridad del ser, mientras el caos ganaba la conotación de no ser, de la desintegración. Por consiguiente, todo lo que estuviese fuera del círculo de protección de lo sagrado, era considerado profano, por tratarse de caótico y amenazador a la integridad del ser. Los habitantes del mundo profano eran considerados extraños y destituidos del alma del territorio, una vez que en ellos no se manifestaban las potencialidades de lo sagrado, del mundo absoluto.

La instalación de un territorio era, por lo tanto, una decisión vital, un acto de concepción de vida colectiva, de un mundo propio, que se distinguía en el espacio y al mismo tiempo unido al cosmos. Cada unidad del patrón organizativo alrededor del punto fijo de unión con el espacio absoluto de lo divino, se presentaba como manifestación de la vida e identidad del ser, el "alma" nacida por el acto de la concepción,

con la finalidad de continuar existiendo por toda eternidad (Wiener, op. cit.).

Por consiguiente, el espacio consagrado como mundo ordenado e integrado al cosmos, era dotado de la esencia del ser puro, y ganaba alma propia, como expresión de la totalidad cósmica. Si el cosmos era lo absoluto, el espacio que manifestaba la esencia del ser absoluto, también se transformaba en espacio absoluto, debiendo así ser mantenido por toda eternidad.

Rituales en la ordenación del tiempo sagrado

El patrón de orden, establecido como forma de comunicación de los seres entre sí y de esos con la totalidad, siempre presentó tendencias a perpetuarse y multiplicarse eternamente, en un deseo común de supervivencia de la esencia del ser allí manifestado.

La mantención del orden de lo sagrado pasó a manifestarse a través del comportamiento religioso de repetición del culto de cosmogonía, o sea, del ritual. La repetición de actos de cosmogonía, desde los pueblos primitivos, pasó a obedecer al ritmo de la naturaleza cósmica, percibido como tiempo circular. Los momentos de solsticio, por ejemplo, en que la Tierra expone igualmente los dos hemisferios a los rayos solares, durante el circuito realizado por el planeta alrededor de ese astro, fueron objeto de culto desde la Antigüedad, por muchos de los pueblos, con rituales religiosos específicos, destacándose la Navidad y el día de San Juan entre los cristianos. Las fiestas religiosas pasaron a repetirse regularmente, en un circuito cerrado anual. También aparecieron los cultos a los momentos de la siembra y de la cosecha, o para marcar el nacimiento del ciclo de siete días que constituyen la semana (ciclo lunar), entre otros.

La repetición ritualística, al transformarse en actos de redundancia, por su repetición constante, se transformó en lenguaje de comunicación con el alma, ese interior saturado de ser, capaz de definir a cada uno y a cada colectividad como una unidad con identidad propia. Como se trata de comunicación con lo trascendente, no se consigue explicarla por la razón, sino sólo por la intuición imaginativa relacionada a la emoción. Así, el sentimiento religioso nace del corazón y no se somete a los principios de la razón. Él mismo no se explica, pero el alma lo implica, lo interioriza como saber.

El término “religión” viene del latín *religare*, transmitiendo el sentido de integrarse constantemente a la totalidad cósmica. El ritual es una práctica religiosa que permite esa comunicación constante con la totalidad, en la recreación constante del ser. Cada vez se puede nacer de nuevo, por lo tanto un proceso repetitivo de la concepción para eternizar el ser. Los rituales, que demuestran ese esfuerzo del ser humano de vínculo con lo sagrado, constituyen los “sacramentos”, que significan la comunión con lo sagrado (Eliade, s/d)

La territorialidad de lo sagrado, como prácticas de mantención de la estructura y funcionamiento de una unidad espacial de expresión del sentimiento religioso, con identidad y dinámica propia, es concebido como un sistema.

Ese sistema territorial, al manifestarse como revelación del espacio absoluto, a partir de un punto fijo alrededor del que se organiza el resto del orden estructurado, se comporta como una realidad absoluta de valor existencial para el ser humano (Eliade, op.cit.), al mismo tiempo, siendo dotado de dinámica propia.

Visión estructurante del pensamiento religioso en la construcción de la unidad

El pensamiento religioso se organiza como un conjunto de creencias y principios, cargados de emoción, capaz de atribuir coherencia y significado al mundo y aquéllos que lo integran; como una visión de mundo estructurada (Tuan, 1976). Todos los seres humanos son religiosos, a partir del momento que presenten un impulso por coherencia, significación y orientación del mundo vivido, frente a una totalidad más amplia, siempre para reunir otros seres de la misma especie y cosas (Idem, 1976).

Las creencias humanas religiosas, según Fromm (1982) están relacionadas con el "modo de ser" de existencia en el mundo, por lo tanto con el modo de relacionarse y de incluirse en la estructura del mundo y en sus trasformaciones, mostrándose como una orientación íntima para esas actitudes. El pensamiento religioso puede emerger en forma de fe en la integridad del mundo, en la humanidad, en otro, manifestándose como una visión de mundo que tiene como finalidad reunir y estructurar la vida (Idem, 1982).

Esa forma de pensamiento estructurante de la realidad nace en un contexto cultural y sirve de referencia en la comunicación con el universo (Wiener, 1993). Los símbolos, mitos ritos son considerados los mediadores entre el hombre y la divinidad cósmica (Rosendahl, 1996). De hecho, como el pensamiento religioso nace de la necesidad ontológica de existir en un mundo integrado al orden general del universo, se manifiesta a través de la imaginación intuitiva, de carácter integrador y relacionado a la emoción. Esa forma de concienciarse interiormente ocurre por medio del pensamiento mítico, manifestándose a través de varias formas de comunicación, como el simbolismo, las narrativas, las metáforas y alegorías, y las parábolas.

Construcción multiescalar de unidades territoriales como expresión de lo sagrado

Es en la territorialidad de lo sagrado que se define el profano (Rosendahl, 1996). El comportamiento religioso es direccionado por el imaginario intuitivo y por el sentimiento religioso y emocional, revelándose como sagrado, bajo formas materiales e inmateriales en el contexto de la territorialidad. En esa construcción de lo sagrado se define el profano, a medida que lo sagrado se distingue de todo el restante, considerado el mundo profano.

La organización de los agrupamientos humanos en la historia, empezó a partir de las menores unidades sistémicas y territoriales, uniéndose por procesos de comunicación y desdoblamiento, hasta lograr la condición actual de globalidad, o sea, de conexión total, transformando el propio planeta en un gran sistema.

La escala de la familia clánica, como manifestación del territorio sagrado, en la Antigüedad, emergía en un contexto de relaciones sociales constituidas por lazos de consanguinidad (Coulanges, 2000). Las habitaciones, tomadas como territorios familiares, al ser construidas con base en un punto fijo sobre la cruz establecida por los puntos cardinales, ganaban ahí la edificación del altar, para realización de rituales de mantención del grupo, cuya responsabilidad sacerdotal cabía al ancestral común (Eliade, s/d). El altar familiar, en la sociedad romana, era la puerta de comunicación con el cielo, al mismo tiempo, tumba de los ancestrales familiares, a las almas a las que se atribuía el papel de seres divinos, habitantes del cosmos (Idem, 2000).

La tierra, estructurada para contener el espacio familiar, constituía la propiedad particular de la familia, el espacio absoluto del clan, separada por una faja de tierra no cultivada, generalmente marcada por una línea de piedras o de troncos de árboles, llamados "de términos". El territorio era la "patria" y todo lo que contuviese el territorio familiar era considerado "patrimonio", o sea, relacionado al mismo padre. Ése tenía el sentido de bienes compartidos entre los integrantes del clan, heredados del mismo "padre", o ancestral común. Cuando esa sociedad se volvió esclavista, el esclavo no fue incorporado como integrante de la familia, sino como un ser ajeno al territorio. Pertenecía a otro territorio familiar y no tenía vínculos consanguíneos, por lo tanto no era patricio, o sea, originario del mismo padre, sin derecho jurídico a la tierra y patrimonio.

En la civilización occidental grecorromana, esas unidades clánicas fueron integrándose bajo la forma de nuevos agrupamientos, construyendo escalas territoriales, cada vez más amplias, por líneas de consanguinidad, hasta constituir los territorios definidos por las Ciudades Estado. La Ciudad Estado era, por lo tanto, como una totalidad constituida de subtotalidades, o sea, de subsistemas sociales menores. Cada unidad nacía de ritos de cosmogonía y construcción del nuevo mundo, en escala más amplia, con base en un punto fijo de unión al cosmos y común a todos, en los que eran edificados los templos. En ese caso, los dioses eran constituidos por los ancestrales comunes y los ritos eran recreados colectivamente, para los que eran electos los sacerdotes patriarcas.

Sacralización de las tierras coloniales como extensión del "territorio portugués"

Los viajantes portugueses, durante la fase de los descubrimientos, adoptaron los rituales de sacralización de las nuevas tierras descubiertas, constituyendo “nuevos mundos”, que iban, de ese modo, siendo incorporados al mundo portugués, como territorio del rey, éste consagrado por la unción del papa. Fue así que el continente americano ganó el nombre de “nuevo mundo”. Entre tanto, sólo los portugueses se consideraban patricios, o sea, seres participantes de ese espacio sacralizado por ellos, por tener en el origen la misma “patria” . Los nativos y el negro traído de África era considerado del mundo profano, por lo tanto el “no ser”, destituido de alma, pudiendo ser esclavizado. Más tarde, esos pueblos pudieron calificarse como seres de alma cristiana, a través del “sacramento” del bautismo –un ritual de sacralización de lo profano (pagano)– transformándose en “ser” sagrado, para tener el derecho de adentrarse a los cielos, o a la patria portuguesa.

Los nuevos lugares, en el período colonial, fueron siendo incorporados al territorio portugués, con los ritos de fundación para cada nueva localidad. La villa o campamento de fiestas típicas era fundado mediante el ritual de celebración de la misa, en el punto alrededor del que debería ser construida la plaza inicial del pueblo, como espacio estructurado para recibir el futuro templo católico; éste siempre consagrado a un santo protector del nuevo mundo fundado, por lo tanto, su patrón. Frente a la plaza del espacio religioso y sagrado, se estructuraba el espacio de la Cámara Municipal y otros edificios públicos, como símbolos del poder profano. Tales características acompañaron de un modo general la fundación de las villas en Brasil hasta más o menos a mediados del siglo XX.

Territorialidades de lo sagrado en los días actuales

La expansión del mundo conocido fue transformando los espacios absolutos en espacios relativos, a medida que a cada territorio fue siendo atribuída una función específica en la división de trabajo espacial, unida por una red de comercio. La expansión de la red comercial, profana, favoreció a la formación y conexión de nuevos territorios, en el ámbito del Estado nacional. Por consiguiente, el Estado nacional no fue concebido como unidad de lo sagrado, sino de conexión en red, por actividades profanas. La unidad colectiva, o nación, pasó a tener como eslabón no la expresión de lo sagrado, sino de la cultura o idioma común.

La actual condición de globalidad, dada por la conectividad de los lugares entre sí, permitió la intensificación y agilidad de traslados de individuos para diferentes territorios, y de comunicaciones en red, en escala planetaria. De ese modo los espacios relativos fueron transformándose en verdaderos espacios relacionados, a medida que pasaron a contener dentro de sí la interacción de varios mundos, de varias culturas.

El espíritu religioso continúa manifestándose, sin embargo, en esos micro espacios relacionados, reterritorializando nuevos mundos, como una forma de espíritu integrador entre los diferentes.

La consagración de nuevos espacios se manifiesta tanto por iniciativas colectivas como individuales. Las prácticas desarrolladas definen nuevas territorialidades a medida que se apropian de esos espacios sagrados, transfigurando las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales (Bordieu, 1987). La nueva territorialidad puede definirse a través de un territorio continuo e identificable en un conjunto mayor, o bajo forma de red de espacios consagrados. En ese caso, la unidad territorial más amplia es definida por la red.

La territorialidad de lo sagrado implica la definición del punto fijo de manifestación de hierofanía, con estructuración ordenada en varios grados de sacralidad, a partir del centro en dirección a la periferia. El entorno de esos espacios consagrados, considerados profanos, en la mayoría de los casos, se estructura con actividades profanas (comercio y servicios), pero directamente vinculadas a la dinámica del territorio sacralizado. La integración en redes de esos espacios, incluídos en el mismo contexto cultural de valores y ritos, constituyen las instituciones religiosas.

Cada colectividad se integra alrededor de los mismos valores, creencias, símbolos, mitos y rituales, impregnando de espíritu y comportamiento religioso las relaciones sociales y consagrando espacios. Lo sagrado, en determinados contextos culturales, aún puede manifestarse a través de diferentes testigos que

pueden ser sujetos u objetos, que se revelan como saturados del ser, siendo favorecidos de poderes milagrosos. Esos elementos pueden santificar lugares, antes definidos como profanos y ser integrados al territorio del mundo religioso construido colectivamente.

Dinámica territorial y la dialéctica de lo sagrado y de lo profano

La organización del territorio sagrado implica una dinámica espacial específica. En el territorio en construcción se inserta el espacio que puede ser sagrado y en ese caso es como un elemento que caracteriza y dimensiona la diversificación del lugar, dando significado al simbólico. Lo sagrado se introduce, por lo tanto, también en el interior de las sociedades modernas, y la representación se articula con lo que es pensado (contenido) y con el modo de pensar (forma) de cada individuo (Durkheim, 1989).

Lo sagrado continúa presentándose como elemento estructurante y estructurado de la sociedad (Gil, 2001). Así, el territorio de lo sagrado aparece como un espacio de representación y apropiación simbólica de lo sagrado, siendo su materialidad el propio territorio institucionalizado y los elementos en él construidos.

Este territorio consiste en un sistema, constituido de una trama de relaciones sociales transcendentales, en el seno de la sociedad/comunidad, como un orden espacio-temporal. Es formado por la configuración y dinámica, dada por la lógica religiosa establecida en ese conjunto estructural de relaciones. La territorialidad de lo sagrado corresponde a la dinámica de tres aspectos: a) una sacralidad que ofrece la especialidad de análisis del hecho religioso; b) una temporalidad basada en las relaciones sociales (históricas); c) una espacialidad que infiere una materialidad. (Gil, 2001).

En esos aspectos, se puede verificar una dinamicidad de la territorialidad tanto de lo sagrado como de lo profano, relacionadas entre sí. Son realidades opuestas y complementarias (Dürkheim,1989), y suponen la clasificación de lo sagrado y lo profano, como géneros opuestos. El primero designa aquello que pertenece a un dominio inviolable, prohibido y separado. Lo sagrado es siempre una veneración religiosa. Él es tanto un objeto de fascinación como de repulsa (Reebecker, 2002). Ya lo profano (del latín *profanus*, fuera de templo) corresponde a aquello que no es o dejó de ser marcado por el carácter sagrado y le parece desprovisto de cualquier carácter religioso (Reebecker, 2002).

Estas dos modalidades constituyen el ser en el mundo, en situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Los modos de ser sagrado y profano dependen de las diferentes posiciones que el hombre conquistó en el cosmos, y, por consiguiente, interesan no sólo al filósofo, sino también a todo investigador deseoso de conocer las dimensiones posibles de la existencia humana (Eliade, s.d.), la que establece una gama de relaciones de poder, donde la experiencia de lo sagrado sólo se vuelve legítima cuando es regida por los administradores.

Tendencias del pensamiento y comportamiento religioso

Lo sagrado es fundamental para el hombre, en la medida que para él, el alma es inmortal. Para vivir bien en la tierra y presentarse puro ante Dios tras la muerte carnal, ese hombre se sirve de símbolos (Bourdieu, 1989) y ritos para la celebración de fiestas y ceremonias religiosas. Los ritos son colectivos y es a través de ellos que las personas se conocen.

Lo que establece el rito es la identidad, a ejemplo de lo que inicialmente representó el “rosario” para el catolicismo. Las observancias y los ritos dicen respecto al culto (rezo, celebraciones comunitarias, fiestas, peregrinaciones, devociones) a la vida moral, a la unión social (manera de vestirse, tradiciones alimentarias, contratos, ritos de las etapas de la vida: nacimiento, pubertad, casamiento, muerte). En todo ritual de la oración figura una alabanza, una invocación y una bendición (Reeber, 2002). No se puede pensar en creencias sin ritos, pues ellos crean y recrean la fe.

Los historiadores analizan la religión bajo dos enfoques metodológicos: 1º) por las estructuras de los fenómenos religiosos considerados la esencia de la religión; 2º) por el contexto historico de los fenómenos, a medida que descifran y presentan su historia (Eliade, s.d.).

En el inicio del siglo XX se creyó que el mundo absorbería la ciencia y la erudición, al mismo tiempo que la religión pasaría a tener un papel minoritario en la vida de las personas. Ante la velocidad inimaginable del desarrollo de la tecnología e información, se presumió que el pensamiento y el comportamiento místico disminuiría sensiblemente.

Entre tanto, en el actual mundo globalizado, aún frente a la predominancia de la ciencia y de la razón, los impulsos religiosos y creencias místicas ocurren de forma constante, con fuertes tendencias hacia su ampliación, principalmente en los últimos años; todo lo cual indica que la religión parece atenuar el terror ante la finitud de la vida, imponiendo obediencia a valores morales vitales, como forma de mantención de la supervivencia humana. Las pesquisas sobre creencias y religiosidad crecen y exigen del pesquisador un enorme ejercicio de neutralidad, llevando a la idea que lo sagrado existe por sí sólo y las religiones son respuestas a esa existencia. Para Gramsci (1984, en el mismo sentido Portelli (1984, p,22):

[...] toda religión, incluso la católica (o antes, especialmente la católica, precisamente por sus esfuerzos por permanecer superficialmente unitaria, con la finalidad de no fragmentarse en iglesias nacionales y en estratificaciones sociales) es en realidad una multitud de religiones distintas [...]

Los hombres no crean nada en ese campo y las manifestaciones religiosas, aunque moldeadas por el filtro de la cultura, pasan a ser una simple reacción a una dimensión que ya existe. (Otto, 1999).

La religiosidad es pues la relación con lo divino, el modo como la persona se conecta con el mundo a través de su creencia, sirviendo de mediadora entre la razón y sus angustias más profundas.

Para Dürkheim (1999: 504):

[...] hay en la religión algo eterno destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares en los que el pensamiento religioso se envolvió sucesivamente. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad.

El lugar puede adquirir profundo significado para el ser humano a través del continuo acrecentamiento del sentimiento religioso a lo largo de los años (un mueble, una pieza, un jardín, etc.). Para Eliade (s.d.) la primera y fundamental idea en la santidad de lugar es que él representa el centro, el eje u ombligo del mundo. Por otro lado, los lugares sagrados atienden principalmente las necesidades de religiosidad: “no se aproxime aquí, dice el Señor a Moisés, descalce las sandalias; porque el lugar donde se encuentras es una **tierra sagrada”**.

En el campo de la geografía, Büttnes (1985), del mismo modo Rosendahl (1996), señalan tres aspectos en el estudio de la religión: lo social (espacio, cultura, estructura, sistema, comportamiento, procesos de cambios); lo teológico, con la separación entre la geografía y la teología (imagen, símbolo, valor, significado, magia, rito) y lo específico religioso geográfico interdisciplinar -que recibe influencias de la religión y las circunstancias externas que llevan a la modificación de la religión. Por otro lado, la religión contempla las representaciones mentales y su inserción en el paisaje y en la organización social (Claval, 1992, apud Rosendahl, 2001).

Conclusión

Ante esas reflexiones, se puede afirmar que el sentimiento y el comportamiento religioso siempre son una visión holística e integradora de la realidad. El pensamiento religioso atribuye coherencia y significado al mundo y a aquéllos que lo integran. Favorece, no sólo un sentimiento de integración, sino una visión estructurante de la vida, dando origen a territorialidades y emergiendo dentro de ellas. Si, por un lado, el

fenómeno religioso es estructurador de territorios, las religiones y la religiosidad también son estructuradas en el contexto de las territorialidades.

El comportamiento religioso atribuye coherencia al ser humano en la construcción de las relaciones sociales cooperativas y unificadoras, manifestándose como un elemento de cohesión, que fortalece y empodera las colectividades.

El mero raciocinio lineal en la comprensión histórica de esos fenómenos, puede llevar al equívoco en establecer una simple relación causal de su manifestación con la ausencia o débil predominancia del pensamiento crítico reflexivo. De hecho, los estudios permiten concebir la religiosidad como un fenómeno propio de la naturaleza humana, que se manifiesta como pensamiento intuitivo, especialmente en momentos de amenaza a la integridad del ser, contribuyendo a la conservación de la vida.

Bibliografía

Benévolo, Leonardo, *História da Cidade*, Perspectiva, São Paulo, 1983.

Bourdieu, Pierre, *A economia das trocas simbólicas*, 2.ed. Perspectiva (Coleção Estudos - Ciências Sociais), São Paulo, 1987.

Coulanges, Fustel de, *A cidade antiga*, Martins Fontes, São Paulo, 2000.

Dürkheim, Émile, *As formas elementares de vida religiosa*, tradução de Joaquim Pereira Neto, Paulinas, São Paulo, 1989.

Eliade, Mircea, *O sagrado e o profano, a essência das religiões*, tradução de Rogério Fernandes, Livros do Brasil, Lisboa, s.d.

Fromm, Eric, *Ter ou ser?*, 4ª edición, Zahar, Rio de Janeiro, 1982.

Gil, Ana Helena Corrêa; Gil Filho, Sylvio Fausto, *Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso*, Eduerj, Rio de Janeiro, 2001.

Koellreuter, Hans J., *Introdução a uma Estética Relativista do Impreciso e do Paradoxal*, Instituto de Estudos Avançados da USP, S.Paulo, 1987, 86 p. (mimeografiado).

Portelli, Hugues, *Gramsci e a questão religiosa*, 22 ed., Paulinas, São Paulo, 1984 (Coleção Sociologia e Religião).

Reeber, Michel, *Religiões*, tradução de Luiz Cavalcanti Guerra. Ediouro, Rio de Janeiro, 2002.

Rosendahl, Zeny; Corrêa, Roberto Lobato. (Org.) *Religião, identidade e território*, Ed. UERJ, Rio de Janeiro 2001.

Tuan, Y., "Geografia humanística", en *Annals of the Association of American Geographers*, 66 (2), 1976 (trad.).

Wiener, Norbert, *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*, 9.ed. Cultrix, São Paulo, 1993.

Notas

[*] Cleonice Alexandre Le Bourlegat, Doctora en Desarrollo Regional, Coordinadora del Programa de postgrado en Desarrollo Local - Maestría Académica Universidad Católica Dom Bosco - Campo Grande, Matto Grosso do Sul, Brasil. mdlocal@ucdb.br

[**] Maria Augusta de Castilho, Doctora en Historia Social, Vicecoordinadora del Programa de postgrado en Desarrollo Local - Maestría Académica Universidad Católica Dom Bosco - Campo Grande, Matto Grosso do Sul, Brasil. maugusta@ucdb.br