

O SAGRADO E O PROFANO NA PERCEPÇÃO DO ESPAÇO

Liliana Laganá *

O interesse por este tema — o sagrado e o profano na percepção do espaço — nasce de uma preocupação em compreender a organização — e a representação — do espaço, no enfoque dado pela fenomenologia, no sentido de apreender o mundo contemporâneo, em sua angustiante problematidade e complexidade.

“O mundo contemporâneo, polifônico — escreve Riccardo Campa⁽¹⁾ — é fragmentado, resume-se em tempos e espaços subjetivos, absolutamente isolados entre si”.

Um mundo complexo e profundamente contraditório, compêndio de todas as vicissitudes humanas, profundamente marcados por um sentimento de incerteza e de perplexidade, de temor e de dúvida, de reflexão e de busca.

Neste contexto, que vem contradizer as perspectivas de progresso infinito e ilimitado, extensível a todos, próprio das idéias — ou ideologias — positivistas do século passado, em que o homem presumiu com sua máquina dominar e controlar completamente a natureza, subjugando-a a seus desejos e à satisfação de todos os seus caprichos — que fantasiava de necessidades, julgando ter desalojado definitivamente o próprio Deus, o homem contemporâneo descobre-se de novo sozinho diante da insondabilidade do universo.

E volta a interrogar, a inquirir, a sondar a natureza, a auscultar os seus mistérios.

Parece que a natureza furtou-se ao contínuo processo de dessacralização a que a ciência a vem submetendo há alguns séculos, e o sagrado aparece em nova edição.

Ao auscultar os mistérios da natureza, o homem mergulhou ao fundo dos mistérios de sua alma, tornando vã toda tentativa de dissociação entre a natureza e seu interlocutor. A sacralidade da natureza encontra sua correspondência na sacralidade do ser.

“A religiosidade — diz Mircea Eliade⁽²⁾ — constitui uma estrutura final da consciência... e não depende de inumeráveis e efímeras (enquanto históricas) oposições entre “sagrado” e “profano”, assim como as encontramos no decurso da história. Em outras palavras, o desapa-

* Profa. do Depto. de Geografia da USP. Conferência realizada no Depto. de Geociências da USP, em 23.05.86.

recimento das "religiões" não implica de modo algum o desaparecimento da religiosidade".

"A secularização de um valor religioso — continua Mircea Eliade⁽³⁾ — constitui simplesmente um fenômeno religioso que, afinal das contas, ilustra a lei da transformação universal dos valores humanos; o caráter "profano" de um anterior comportamento "sagrado" não pressupõe uma solução de continuidade: o "profano" nada mais é do que uma nova manifestação da mesma estrutura constitutiva do homem, que antes se manifestava através de manifestações "sagradas".

Entender o sagrado, as formas como ele se manifesta e como é percebido no mundo contemporâneo, significa, antes de mais nada, recuperar o sentido a ele atribuído nas sociedades arcaicas, etnográficas — a percepção mitopolética — para, sucessivamente entender como se deu a progressiva "laicização" ou "dessacralização" do espaço — e da natureza — no decorrer da história, sendo que o mundo "profano", totalmente profano, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente do espírito humano, embora o sagrado não tenha desaparecido, como dissemos antes, permanecendo subjacente às formas profanas, manifestando-se nos últimos redutos de um mundo que não desapareceu completamente, ou ressurgindo, irrompendo com redobrada potência, nas malhas flexíveis e frágeis do mundo profano.

"O mito — diz Riccardo Campa⁽⁴⁾ — é como que um tormento amoroso e angustiante da criação: uma espécie de reticência da natureza que a história, desde sempre, propõe-se definir como um referente, um impulso ancestral, que visa modificar os traços reais das coisas em traços alegóricos... Aparentemente — continua — o mito funciona como contraforte emotivo da mudança; com efeito, é o mito que a promove, a vaticina por meio de sugestões e de impressões contrárias. É como se quisesse tranquilizar quanto à continuidade, quanto à inutilidade da mudança, os próprios autores dessa mudança. Na imagem ondulada da eternidade, quem sabe o mito seja a primeira alegoria do homem a desaparecer, assim como foi a primeira que influenciou seus pensamentos e suas sensações".

Mircea Eliade, cujo discurso percorreremos em suas grandes linhas, distingue dois modos de ser no mundo, profundamente diversos entre si. "Um abismo — diz ele — separa as duas modalidades das experiências sagradas e profanas"⁽⁵⁾.

Para o "homo religiosus", nas sociedades arcaicas, todas as manifestações da vida — a sua experiência total — se realizam no âmbito de um espaço sagrado. Todos os elementos do espaço com os quais se rela-

ciona (espaço de caça, de pesca, a construção da casa, a aldeia), todos os atos de sua vida cotidiana (alimentar-se, dançar, procriar) são *espaços e atos* consagrados *ab initio* por uma *hierofania*.

Para as populações primitivas, o espaço não se apresenta como homogêneo, mas sofre uma ruptura, em um lugar determinado por uma *hierofania*, que irá efetuar uma diferença entre espaço sagrado e espaço profano, entre Cosmos e Caos.

Hierofania (hieros = sagrado; fania = manifestação) significa exatamente: manifestação do sagrado. É o processo a partir do qual qualquer objeto — uma pedra, uma árvore, uma montanha — deixam de ser simplesmente aquilo que são e passam a ter um significado especial. Através deles, o sagrado se manifestou e a partir desse momento são “outra coisa”, enchem-se de “potência”, são a “realidade” por excelência.

Para a mente primitiva, habitar um mundo pressupõe antes de mais nada *criá-lo*, e a criação é a consequência do estabelecimento de uma ordem. É esta ordem que permite a criação do mundo — do Cosmos — a partir do Caos, através de uma hierofania, que estabelece uma ruptura entre o mundo profano (Caos) e o mundo sagrado (Cosmos).

Em todas as tradições dos povos primitivos este elemento permanece como uma constante. Há setores do espaço qualitativamente diferentes entre si: “na imensidão homogênea e infinita, sem pontos de referência nem alguma possibilidade de *orientação*, a hierofania revela um “ponto fixo”, absoluto, um Centro”⁽⁶⁾. Este centro constitui o eixo central de toda orientação futura.

Ocupar um lugar significa portanto, arrancá-lo da desordem, da amorfia a que estava submetido anteriormente, através de uma repetição ritual — uma cosmogonia — que o sacraliza.

De acordo com Mircea Eliade, para os Aquilpa, tribo de nômades australianos “a divindade Numbakula, em tempos míticos, criou (cosmitizou) seu futuro território, criou os antepassados e as instituições. A partir do tronco de uma acácia Numbakula construiu uma haste sagrada (Kauwauwa) e, após tê-la marcado com seu sangue, subiu nela e desapareceu no céu. Esta haste representa um eixo cósmico através do qual o território, transformando-se em um “mundo”, se torna habitável. Daí a notável importância ou significado ritual da haste sagrada. Os Aquilpa as carregam consigo em suas peregrinações e sua inclinação lhes indica a direção do caminho. Isto lhes permite se deslocar continuamente, pois permanecem em contínuo contacto com “seu mundo” e ao mesmo tempo em comunicação com o céu por onde Numbakula desa-

pareceu. Se a haste se quebrar é o fim do mundo, o retorno ao *caos*. Spencer e Guillem contam um mito segundo o qual tendo-se a haste despedaçado, a inteira tribo ficou tomada de angústia; seus membros vagaram um pouco e afinal, sem ponto de referência, sentaram no chão e se deixaram morrer⁽⁷⁾.

O Renascimento inaugura uma nova visão do mundo, uma postura diferente em relação à natureza, que se postula em uma atitude científica diante da mesma. A visão do homem, até então voltada para o céu, volta-se para a terra. O Renascimento, é a descoberta do olho. O homem descobre a perspectiva: une-se, na pintura, a atitude estática (contemplativa) e a ação. O homem indaga a natureza.

“A perspectiva, além do mais — diz Riccardo Campa — confere uma espessura às entidades até repropô-las em sua filogênese à observação do novo ator da história: um ator desencantado, que promove (com a Reforma) uma nova relação com Deus e com as coisas. A expansão do Universo (a descoberta da América) é o resultado de uma nova visão das coisas. A realidade emancipa-se da concepção do espaço figurado para assumir relevos e conotações imaginárias e reais. A imensa extensão de espaços do novo Mundo desconcerta o observador que se preocupa em responder à sugestão da natureza com um inveterado sistema de poder⁽¹⁴⁾”

Mas a expansão do mundo ocidental pelos conquistadores espanhóis e portugueses, ao implantar a cruz nas novas terras nada mais era do que o significado da criação de uma *nova ordem*, simbolizando a cruz a cristianização, a conversão à nova religião.

“A geometrização da natureza, realizada por Galileu, conduz a uma leitura = medida precisa e homogênea da realidade: o espaço não necessita mais diferenciar-se em territórios sagrados e território tabu porque o critério da mensuração o torna neutro”, diz Bettanini. Mas prossegue: “Pelo menos, na aparência. Na realidade o mecanismo da espacialização do mundo prossegue através de outros mecanismos⁽¹⁵⁾”.

Com a Renascença, o homem europeu perdia o paraíso da idade da fé para ganhar em contrapartida uma nova terra da natureza e formas naturais para a qual voltava sua atenção, e neste espírito prosseguiu a conquistar a terra, abrindo novos horizontes na geografia e na história natural.

Os desenvolvimentos posteriores levaram, após o século XVII, ao total divórcio entre ciência e religião. O racionalismo do século XVII é a base inconsciente de todos os pensamentos científicos posteriores até os dias atuais.

Durante o século XVIII, "através dos enciclopedistas (Rousseau e Voltaire) tornou-se popular uma filosofia sem uma dimensão transcendente e a verdade foi reduzida à utilidade (...) a questão agora passou a ser a utilidade do conhecimento para o homem, que agora se tornara um nada, apenas uma criatura da Terra, sem outro fim senão o de explorar e dominar as riquezas deste planeta. Esta inclinação prática e utilitária, cristalizada pela Revolução Francesa, acentuou o efeito da nova ciência mecanicista, ao dirigir mais atenção às ciências empíricas e buscando destruir qualquer vestígio de uma visão contemplativa da natureza" diz Seyyed Hossein Nasr⁽¹⁶⁾, embora tenha havido, no século XIX, na arte e na literatura, um movimento contrário, representado pelo Romantismo, mas que foi mais de natureza sentimental que intelectual.

No final do século XVIII, a terra tornou-se definitiva e exclusivamente a meta do homem, livre e totalmente voltado para a descoberta do mundo terrestre e exploração de suas riquezas; livre de símbolos, de todos traços metafísicos. A Razão substitui a Fé. O mundo seculariza-se. No entanto, no interior deste mundo secularizado, o *sagrado* reaparece sob outras formas, naquilo que Bettanini denomina *espaço de representação*.

Espaço sagrado e espaço de representação possuem algo em comum: representam um *lugar privilegiado* no interior de nosso território.

Vimos como o *espaço sagrado* separa-se do espaço da quotidianidade através do monumento que constrói (as igrejas medievais). O monumento é também um traço característico da construção do *espaço de representação*, que é em última análise um espaço construído para legitimar a ordem institucional.

"A Revolução Francesa — diz Mosse — foi o primeiro movimento moderno no qual o povo esforçou-se para criar o culto de si mesmo, fora de qualquer moldura cristã ou dinástica... Pensou-se que o "culto da razão escapou do racionalismo e tendeu a substituir a Virgem Maria pela Deusa Razão e instilar o seu culto com hinos, rezas e responsórios, modelados na liturgia cristã. Coros e procissões davam às cerimônias republicanas um caráter religioso. A Deusa Razão tomou efetivamente o lugar da Virgem Maria nas igrejas, e também estas foram consagradas ao culto da revolução. A Catedral de Notre Dame foi chamada de o Templo da Razão"⁽¹⁷⁾.

O espaço de representação, através do monumento, insere um elemento de *descontinuidade* no território da vida quotidiana: objetiva-se na pedra (no monumento) algo que se diferencia — distancia — da vida quotidiana.

As experiências exaltantes, contidas em todos os cultos religiosos, transferem-se para a religião laica da política que se objetiva no *espaço de representação*.

Assim, os monumentos nacionais nada mais são do que uma ressemantização do espaço, ao qual são atribuídos novos valores, com símbolos, ritos e cerimônias que remetem ao *sagrado*, a um espaço sagrado que se forma em torno deles.

"Cada novo poder, uma vez instalado, tem necessidade de construir para si novos símbolos. O poder redenomina os lugares (S. Petersburgo = Lenígrado, e ainda mais uma nova capital, um novo centro do mundo, Moscou)", diz Bettanini.

No Brasil, o exemplo de Brasília, cujo espaço de representação é didaticamente explicitado na avenida que leva a Praça dos Três Poderes, é um caso típico de união entre estética e política (portanto arquitetura entendida como política).

Outros exemplos ligados à vida política podem nos fazer perceber a permanência da percepção de certos lugares como sagrados, conferindo-lhes, em determinadas situações, um papel que foge totalmente do papel exercido em sua quotidianidade, em que o espaço e o tempo perdem as conotações que lhe são atribuídos normalmente: como entender o "Todos à Praça da Sé!", senão dentro de uma concepção simbólica da própria praça, que remete à uma visão *sagrada* da mesma?

O espaço da nossa vida cotidiana sofre também descontinuidades: a descontinuidade entre o público e o privado, representado pela *casa* de cada um de nós, que, embora desprovida da socialidade que lhe era atribuída no passado, conserva o sentido de "centro do mundo" ou "cantinho do mundo" onde nos sentimos (ou queremos nos sentir) seguros; a descontinuidade representada por certos lugares queridos (a cidade natal, o lugar do primeiro encontro de amor) aos quais atribuímos um valor especial de caráter afetivo, emotivo.

Vemos assim que, embora vivamos em um mundo que sofreu um lento e gradual processo de dessacralização, em que a visão do homem pré-moderno, religioso, foi substituído por uma visão e uma concepção laica do mundo, na realidade esta substituição não se efetuou de modo homogêneo e completo, permanecendo, nos interstícios do mundo moderno, formas religiosas de conceber o mundo e que, para além disso, o sagrado, como parte essencial da alma humana, manifesta-se, continuará a manifestar-se ressurgindo nas variadas formas de espacialização. Percebê-lo, sem dúvida, nos ajudará a compreender, na leitura do espaço, ao lado de mil outras variantes, os elementos que compõem a

organização do mesmo, numa perspectiva que queira ir para além da descrição das aparências. Evidentemente não negamos o "homo economicus", o "homo faber", que forjou o mundo moderno. Apenas, tentamos descobrir nele a sacralidade que nele permaneceu. Não se trata de uma atitude nostálgica e romântica, que pretenderia uma volta ao passado.

Trata-se, antes, de entender, nesta "época das incertezas" as aflições e os tormentos do homem contemporâneo, num momento em que a física moderna, com a descoberta da ficção do átomo, estabelece um limite intransponível às indagações do homem sobre a natureza.

A ciência moderna reencontra Deus e o homem é tomado de perplexidade.

O exemplo citado é didaticamente perfeito para compreendermos o significado profundo dos aspectos ligados à *criação do mundo* e, por conseguinte, a distinção entre *Caos* e *Cosmos* e a impossibilidade, para o homem primitivo, de se mover em um espaço que não seja sagrado.

Para uma melhor compreensão e explicitação desta estruturação, desta espacialização do mundo, ou sistema do mundo de acordo ainda com M. Eliade ⁽⁸⁾, o mundo teria o seguinte sistema:

- a) um lugar sagrado constitui um ponto de ruptura na homogeneidade do espaço.
- b) esta ruptura é representada por uma "abertura" (da terra para o céu).
- c) a comunicação com o céu ocorre indiferentemente por meio de um determinado número de imagens que se identificam com o *Axis mundi* (pilar, escada, montanha, árvore, cipó).
- d) em torno do eixo cósmico estende-se o *Mundo* (o nosso Mundo), razão pela qual o eixo está no centro, ele é o *Centro do Mundo*.

Deste "sistema do mundo" tradicional, derivam crenças, mitos e rituais variados, que apesar de todo o processo histórico de dessacralização do mundo, permanecem, como que em seus interstícios, na porosidade de que é constituído nosso universo.

Até hoje fala-se, com relação aos perigos que ameaçam certo tipo de civilização, em "caos", "desordem", "trevas", imagens típicas que permanecem, que sobrevivem na linguagem e nas concepções do mundo moderno.

Estas formas de conceber o mundo são particularmente sentidos no meio rural, nas sociedades camponesas, em que persistem as formas mágicas de apreensão do real e o Brasil pode, a esse respeito, fornecer um mostruário variado e rico, apesar da progressiva mudança efetuada

pela expansão do modo capitalista de produção, com transformações profundas na organização do território, e, ao mesmo tempo, na própria concepção de mundo, e portanto, na relação do homem com a natureza.

Para as sociedades arcaicas, cósmicas, todo o espaço habitado era sagrado e neste sentido refletia a concepção cósmica.

“O espaço mítico, o espaço da localização geográfica das sociedades “arcaicas” — diz Bettanini ⁽⁹⁾ — divide portanto a terra em dois territórios: aquele ocupado pela coletividade ou, em todo caso, a ela acessível e aquele residual, estranho ou desconhecido, lugar impuro, hostil. Há portanto um território tabu exterior às normas que definem e sacralizam a condição humana e um território útil que faz corpo com o quadro social: um espaço míticamente entendido e protegido, reconhecido pelos vizinhos, que reflete a organização social”.

A cerca que delimita a aldeia, que a protege dos influxos malignos, dos espíritos maus que ficam do lado de fora, representa o paradigma mental de uma proteção, que evoca o útero materno, ancestral das muralhas das cidades medievais, do *limes* romano, da muralha chinesa: o nosso mundo é o que está dentro dos limites estabelecidos pelo grupo. O resto é residual, habitado por maus espíritos, inimigos, bárbaros.

“Entre os Zuni — escreve Lévy-Strauss — encontramos uma verdadeira sistematização do universo. Todos os seres e todos os fenômenos da natureza, “o sol, a lua, as estrelas, o céu, a terra e o mar com todos os seus fenômenos e os seus elementos, os seres inanimados e as plantas, os animais e os homens são classificados, etiquetados, fixados em um lugar determinado, em um sistema “único e solidário” e todas as suas partes são reciprocamente coordenadas e subordinadas segundo graus de parentesco” ⁽¹⁰⁾.

O homem primitivo vive em contato direto com o Cosmos, o seu mundo é o *mundo* e sua criação repete uma cosmogonia inicial, um ato primordial, realizado em um tempo e espaço míticos. Um tempo concebido como circular, o tempo do *eterno retorno*, um tempo sem memória, um tempo lendário, dos mitos e dos contos de fadas.

Diz Bettanini: “o problema de uma simbologia espacial — que o espaço mítico imediatamente denota — nasce da necessidade de descobrir, de reconstruir, no interior do mundo contemporâneo, a trama de valores que preenchem o espaço da vida quotidiana” ⁽¹¹⁾.

Não é tarefa simples reconstruir todo o processo pelo qual se efetuou a passagem da concepção religiosa do mundo para a concepção laica. Este processo esteve ligado, pelo menos no mundo ocidental, a

uma progressiva ideologia de “dominação da natureza” por parte do homem e portanto de uma progressiva dessacralização da mesma, ligada ao desenvolvimento científico e tecnológico, com o fim de desvendar todos os seus mistérios e de subjugar-lá aos interesses dos homens.

É este processo realiza-se em um tempo histórico, inovado pelo Judaísmo, pelo qual supera-se a idéia de tempo cíclico: a partir de então, o tempo tem um *princípio* e terá um fim. As coisas passam a acontecer não mais em um tempo cósmico, mas em um tempo histórico, irreversível.

O Cristianismo vai além na valorização do tempo histórico. Deus encarnou-se no Cristo, que representa a hierofania máxima. Mas Cristo assume uma *existência humana historicamente condicionada* (o tempo em que Poncio Pilatos era governador da Judéia), mas com isto a *História* é suscetível de santificação.

No entanto, se, para as civilizações primitivas, o mundo *real* era o mundo criado pela sacralização (transposição do imaginário no real), para os ideais cristãos, o mundo *real* passou a ser o mundo celeste, sobrenatural, metafísico, para a compreensão do qual voltaram-se os

estudos na Idade Média (a metafísica, a teologia) relegando-se a natureza propriamente dita o segundo plano, entendido como *corruptio*, mundo sub-lunar, mundo do *mais ou menos*, em contraposição ao mundo geométrico, sinônimo de perfeição, que é o mundo sobrenatural, perfeito, ilimitado, luz pura. O espaço sagrado reduz-se às catedrais, cuja soleira marca o limite entre o mundo do *mais ou menos*, da quotidianidade, profana, e o mundo sagrado.

Nas catedrais os elementos cosmológicos das civilizações primitivas são reencontrados. As catedrais são o centro do mundo, através delas é possível estabelecer o contacto com o céu. “A catedral evoca o cosmo, sendo sua réplica no plano humano, do mesmo modo que a cidade medieval com suas muralhas e portões é um modelo do limitado Universo medieval” (12).

Ao falar das catedrais góticas, Seyyed Hossein Nasr diz que ... “O Cristianismo integrou em suas dimensões mais profundas elementos das ciências cosmológicas hermético-pitagóricas. A ciência pitagórica da harmonia, dos números, formas geométricas e cores impregnou a ciência e arte da Idade Média. Assim muitas das catedrais, das quais Chartres é um exemplo notável, são uma síntese da arte e da ciência medievais, onde o elemento da harmonia é o princípio orientador. As proporções

de muitas destas estruturas sagradas são como notas musicais em pedra" (13).

Neste mundo contemporâneo "polifônico, fragmentado, feito de tempos e espaços subjetivos, absolutamente isolados entre si", o homem, obsedado pela solidão, busca uma nova relação com Deus.

De um lado, os miseráveis, os deserdados da história, voltam-se para Deus como último lenitivo para as sucessivas frustrações e como um meio para alcançar um Éden terrestre que o mundo do consumo lhe oferece em espetáculo. De outro, os vencedores, os que tudo tiveram da história, e que satisfeitos todos os sentidos, se reencontram de mãos vazias, voltam a se interrogar sobre o próprio sentido da vida.

O homem contemporâneo ausculta o infinito que está fora dele — o Universo — e o infinito que está dentro dele — sua alma — e redescobre, como elemento ineliminável e como momento ineludível da relação que se estabelece entre os dois — entre ele e a natureza — a sacralidade que é a sua essência última.

NOTAS

- (1) Campa, Riccardo — "A época das incertezas e as transformações do Estado Contemporâneo" — Difel — Instituto Italiano di Cultura — São Paulo — 1985 — p. 87
- (2) Eliade, Mircea — "Il sacro e il profano". Boringhieri, Tonino — 1973 — p. 9
- (3) Idem, p. 10
- (4) Campa, Riccardo — op. cit. p. 9
- (5) Eliade, Mircea — op. cit., p. 16
- (6) Idem, p. 9
- (7) Idem, p. 26
- (8) Idem, p. 29
- (9) Bettanini, Tonino — "Espaço e Ciências Humanas". Paz e Terra — Rio de Janeiro, 1982 p. 90
- (10) Cf. Bettanini, Tonino — idem, p. 90
- (11) Idem, p. 92
- (12) Seyyed Hossein Nasr — "O homem e natureza". Zahar, Edit. — Rio de Janeiro, 1977 p. 59
- (13) Idem, p. 60
- (14) Campa, Riccardo — "O estado contemporâneo e o espaço". Conferência pronunciada no Depto. de Geografia - USP, 08/05/86 — Tradução: Liliانا Laganá. Distrib. interna.
- (15) Bettanini, Tonino — op. cit., p. 94
- (16) Seyyed Hossein Nasr — op. cit., p. 73
- (17) Cf. Bettanini, Tonino — op. cit., 102
- (18) Bettanini, Tonino — op. cit., p. 107