

Paper do NAEA Volume 28

Religião, território e poder: notas teóricas para o debate sobre grupos religiosos¹

Paulo Afonso Dias de Lima²

Mirleide Chaar Bahia³



RESUMO

O presente artigo versa sobre a relação entre religião, território e poder, uma discussão introdutória que não se encerra neste texto. A metodologia foi pautada na revisão bibliográfica – matrizes teóricas acerca da dimensão política da religião, assim como sua relação conflituosa, tanto para com a sociedade secular quanto em si própria. A partir da realização deste trabalho compreendemos como as religiões estão se inserindo de uma forma hegemônica e conservadora em um contexto social, ao passo que contrapostas a essa dinâmica surgem também movimentos progressistas e de resistência. São notas iniciais de uma pesquisa em andamento, portanto a discussão não tem o objetivo de encerrar-se aqui, sendo um desdobramento da trajetória de pesquisa do autor.

Palavras-chave: Religião. Território. Poder. Conflito.

1 Estudo realizado com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

2 Graduado em Geografia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Mestrando em Planejamento do Desenvolvimento do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU/NAEA/UFPA). E-mail: pauloafonso800@gmail.com.

3 Doutora em Ciências: Desenvolvimento Socioambiental pelo Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU/NAEA/UFPA); Professora do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU/NAEA/UFPA). E-mail: mirleidebahia@gmail.com.

ABSTRACT

This article deals with the relationship between religion, territory and power, an introductory discussion that does not end in this text. The methodology was based on the bibliographical review - theoretical matrices about the political dimension of religion, as well as its conflicting relationship, both to the secular society and to itself. From the realization of this work we understand how religions are inserting themselves in a hegemonic and conservative way in a social context, whereas opposite to this dynamic also arise progressive movements and resistance. These are initial notes of an ongoing research, so the discussion does not have the purpose of ending here, being an unfolding of the research trajectory of the author.

Keywords: Religion. Territory. Power. Conflict.

INTRODUÇÃO

Este trabalho procura estabelecer um breve debate teórico sobre a relação entre religião, poder e território. São notas iniciais de uma pesquisa em andamento, portanto a discussão não tem o objetivo de encerrar-se aqui, sendo um desdobramento da trajetória de pesquisa do autor.

A sociedade pós-moderna apresenta diversos processos de efervescência religiosa que representam no mínimo uma resposta a diversos estudiosos que viam o declínio da religião, e mesmo seu fim, frente a outros processos (HERVIEU-LÉGER, 1997). As religiões cristãs, interesse particular desta pesquisa, inserem-se nesse contexto a fim de frear suas perdas de fiéis e continuar a sua difusão. As novas dinâmicas sociais e culturais possibilitam a religião o acesso a esferas que coadunaram para com a manutenção de seu poder, visto em muitos casos como atitudes conservadoras, contribuíram para a negação a pautas de cunho mais democráticas para com a sociedade. Surgem então, desse processo, disputas políticas, tanto para com a sociedade como um todo, quanto para membros mais progressistas dentro das próprias instituições.

Por se tratar de notas teóricas metodologicamente o presente artigo baseia-se em: uma bibliografia sobre algumas das dinâmicas sobre território e poder (CLAVAL, 1999; FOUCAULT, 2004; HAESBAERT, 2004); Sobre religião (WEBER, HERVIEU-LEGER, WILLAME, 2009) e sua atuação e conflitos de cunho político na pós-modernidade (GRAMSCI, 1976; SIMMEL, 1983; ROSENDAHL, 2012).

Qual então a relação entre poder, territorialidade e religião? O presente artigo busca estabelecer algumas notas teóricas sobre pontos desta relação. Para tal o texto divide-se em quatro partes. Na primeira abre-se o debate sobre religião e sociedade; a segunda versa sobre território e poder; a terceira visa trazer o que entendemos por território religioso. Por fim a quarta e última busca estabelecer diversos questionamentos que servirão de norte para o desenvolvimento futuro desta pesquisa.

RELIGIÃO, CONFLITO, PODER E REVOLUÇÃO

Em primeiro lugar, cabe dar destaque a teorias e autores que centraram parte de seus estudos em entender a atuação religiosa na sociedade, teorias que não se prendem aos contextos históricos dos seus autores e que geralmente fazem parte do pensamento que se produz ainda hoje.

Para Weber (1999), o domínio da atividade religiosa consiste em uma regulação, há uma recusa do autor em se concentrar na essência particular do fenômeno religioso. Para o autor, torna-se interessante entender o comportamento humano motivado pelos fatores religiosos ou mágicos, e que esse comportamento então ligado à atuação direta no cotidiano e em um mundo “aqui embaixo”. Os bens religiosos de salvação, para Weber (1999), propostos pela maioria das religiões, são bens relacionados primeiramente a promessas para o mundo presente.

O fenômeno religioso, agrupado socialmente, para Weber (1999), está diretamente relacionado à dominação, a um gênero particular de dominação, que o autor nomeia de “agrupamento hierocrático”, um tipo de agrupamento em que se impõe um modo de

dominação sobre as pessoas, para ele, não é a natureza dos bens religiosos ponto principal desse "agrupamento hierocrático", e sim, o "fato de que a dispensação desses bens pode constituir o fundamento de uma dominação espiritual sobre os homens" (WEBER, 1999, p. 59). Em outras palavras, são as formas de utilizar e gerir esses bens que estão ligadas diretamente à dominação religiosa para com a sociedade.

A religião, portanto, é um modo de dominação sobre os homens, sobre o modo como a mesma age em comunidade e sobre a comunidade. Hervieu-Lèger e Willame (2009), em uma análise sobre Weber e a dominação religiosa, destacam o fato de o autor ter estabelecido dois tipos de comunalização religiosa, apreendidas como dois modos, para esta pesquisa nem sempre tão distintos, de existência social da religião, Igreja e Seita.

i. A Igreja possui características burocráticas e realiza uma espécie de monopólio dos bens de salvação, estando inserida na sociedade a qual faz parte:

Um agrupamento hierocrático se desenvolve como igreja, diz weber (SR, 251), quando aparecem os quatro critérios seguintes: 1) "Um corpo de sacerdotes profissionais, cujo estatuto é regulamentado, uma carreira, deveres profissionais e um estilo de vida específico (fora do exercício da profissão)"; 2) "Quando a hierocracia pretende uma dominação 'universalista', que ultrapassa os laços familiares e tribais, assim como as barreiras etno-raciais; 3) "Quando o dogma e o culto são racionalizados, consignados em escritos sagrados, comentados"; 4) "Quando tudo isso se realiza dentro de uma comunidade institucionalizada (anstaltsartige Gemeinschaft)"(HERVIEU-LEGER, WILLAME, 2009, p. 86).

ii. A Seita possui caráter mais voluntário e um distanciamento para com a sociedade:

A seita quer ser uma formação aristocrática: uma associação de pessoas plenamente qualificadas religiosamente, e unicamente dessas pessoas; ela não quer ser, como uma Igreja, uma instituição pela graça (Gnadenanstalt), que procura estabelecer tanto os justos como os injustos, e colocar o maior número de pecadores sob o poder do mandamento divino. A seita alimenta o ideal de ecclesia pura (igreja pura) (de onde o nome de puritano), a ideia da comunhão visível dos santos, da qual são excluídas ovelhas sarnentas, a fim de que não ofendam o olhar de Deus. Em seu tipo mais puro pelo menos, ela rejeita a graça institucional (Anstaltsgnade) e o carisma de função (HERVIEU-LEGER, WILLAME, 2009, p. 86).

Consequentemente, as diferentes formas de legitimação do poder, que Weber identifica na vida social, avançam na teorização do autor em discorrer sobre a religião, "Os três tipos de motivação para a ação social, e também de legitimação do poder – a tradicional, carismática e racional -, correspondem aos três tipos ideais de profissionais religiosos especializados" (MARIZ, 2003, p. 79). Com base em Hervieu-Lèger e Willame (2009), em síntese, a legitimação racional do poder faz referência a uma forma de autoridade administrativa, em que sua validade emerge dos regulamentos e funções; a legitimação tradicional, faz referência aos valores e costumes e suas validades, fundamentadas na transmissão de funções religiosas de modo tradicional, baseado, por exemplo, na hereditariedade; por fim, a legitimação pelo carisma, é conteúdo intrínseco de um poder pessoal, que emana de um indivíduo que possui propriedades carismáticas.

As formas de legitimação do poder correspondem a três tipos de autoridades que no campo religioso: o *Sacerdote*, o *Feiticeiro/Mago* e o *Profeta*³ (MARIZ, 2003; HERVIEU-LÈGER; WILLAME, 2009). Ambos, segundos os autores, possuem funções distintas, o que não impede a presente pesquisa, de admitir o aparecimento conjunto dessas qualidades. Ao Sacerdote, cabe agir no cotidiano sob a égide de uma instituição, que por meio de doutrinas e dogmas específicos o emprestam o carisma e o poder da própria instituição. O Profeta possui autoridade religiosa ligada a uma revelação, com uma atuação pessoal, em alguns casos, o Profeta ocasiona uma ruptura na gestão cotidiana da instituição. O Feiticeiro/Mago necessita de um reconhecimento de comunidade, de um portador da tradição do grupo.

Importante destacar para a pesquisa que, a mudança, em um sentido político e religioso, pressupõe a intervenção de autoridades carismáticas que interferem na lógica cotidiana e nos hábitos regulares. “É nessa óptica que ele realiza uma aproximação entre o profeta e o guerreiro, entre a revelação e a espada, como duas figuras de autoridade carismática, portadoras de inovações” (HERVIEU-LÈGER; WILLAME, 2009, p. 90).

O que a presente pesquisa busca esclarecer neste momento é o fato que, a forma religiosa enquanto grupo, pode entrar em concorrência, entre si e para com outras formalizações de mundo, buscando dominá-las, afastá-las ou resistir a elas, assim como dominar, afastar e resistir a membros opostos dentro do próprio grupo religioso (HERVIEU-LÈGER; WILLAME, 2009). Daí a religião é marcada por conflitos e por relações de poder.

Os diversos pontos da relação, entre o grupo religioso em si e para com a sociedade, podem se dar em forma de conflito (SIMMEL, 1983). Muito do que se entende por conflito, leva em conta na maioria das vezes, um caráter negativo do mesmo, de destruição. O que se pretende argumentar, empresta de Simmel (1983, p. 124) a ideia de que, “os indivíduos não alcançam a unidade através de relações harmônicas apenas, a contradição o conflito e o contrário precedem esta unidade e continuam operando em cada momento de sua existência.”

Não há na sociedade, independente de tempo e espaço, uma união pura (totalmente harmoniosa), pois é um processo irreal. As discordâncias não são apenas deficiências sociológicas ou exemplos negativos, a sociedade é resultado de ambas as categorias de interação, que se manifestam desse modo inteiramente como positivas.

Simmel (1983) avalia que certa discordância em grupos menores são elementos que mantêm o próprio grupo ligado em si. Um grupo não é menos grupo pela quantidade de conflitos que contém, pelo contrário, há certa evolução definindo o que hoje é a característica do grupo. “O desaparecimento de contrários, de “energias de repulsão”, não resulta numa vida social mais rica. Nossa oposição nos faz sentir que não somos completamente vítimas das circunstâncias” (SIMMEL, 1983, p. 127).

O conflito social evidencia, deste modo, relações de poder. Um dos principais pensadores contemporâneos sobre o conceito de poder, mesmo que ele próprio tenha deixado claro que este não era o cerne de sua obra e nem sua intenção conceituá-lo, foi Michel Foucault

3 “Essa tipologia das formas de autoridade religiosa exige, no entanto, ser utilizada com precaução, mas seu poder heurístico é grande e são numerosos os sociólogos das religiões que a ela se referem. Podemos afinar a tipologia, distinguindo, como fez Joachim Wach, até nove tipos de autoridade religiosa: o fundador da religião, o reformador, o profeta, o vidente, o mago, o adivinho, o santo, o sacerdote, o religioso” (HERVIEU-LÈGER; WILLAME, 2009, p. 89).

(2004; 2007). O autor trata o tema poder por meio de uma abordagem diferente, rompendo com as abordagens clássicas. Para ele, o poder não pode ser monopólio, ou estar localizado em uma instituição determinada ou apenas no Estado (ALBUQUERQUE, 1995; BRÍGIDO, 2013; SANTOS, 2016).

Para Foucault, a questão do poder tem importância decisiva não no plano teórico, mas no campo das experiências. Para o autor as análises das relações de poder devem “[...] tomar como ponto de partida as formas de resistência contra as diferentes formas de poder. [...] Mais que analisar as relações de poder do ponto de vista da sua racionalidade interna, fazê-lo através dos antagonismos das estratégias” (FOUCAULT, 2007, p. 3). O poder não é considerado por ele mais como uma relação contratual em que o indivíduo cede a um governante, de modo que, para ele, o poder acontece a partir da relação de forças. O poder está em toda parte, concebê-lo como relação implica afirmar que o mesmo só demonstra sua existência em ato. O poder se exerce, é operatório, como já se destacou, não se pode tê-lo como uma propriedade exclusiva.

É preciso não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detém exclusivamente e aqueles que não o possuem. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (FOUCAULT, 2004, p. 193).

As ações cotidianas são importantes para grupos dominantes, dos mais diversos, perpetuarem sua hegemonia, seja política, econômica, social ou cultural. Como salienta Raffestin (1993), “o poder esconde-se tanto melhor quanto maior for a sua presença em todos os lugares. Presente em cada relação, na curva de cada ação: insidioso, ele se aproveita de todas as fissuras sociais para infiltrar-se até o coração do homem” (1993, p. 52). Ou seja, toda relação social, cotidiana ou não, implica em relações de poder. Relações humanas como as relações familiares, afetivas, profissionais, pedagógicas, dentre outras, são igualmente relações de poder

O poder, em resumo, é parte intrínseca de toda relação, das relações de força que “induzem sem cessar a estados de poder, porém sempre locais e instáveis. O poder se manifesta por ocasião da relação. [...] O campo da relação é um campo de poder que organiza os elementos e as configurações” (RAFFESTIN, 1993, p.52-53).

Mesmo que, para Foucault (2007), o poder seja analisado a partir das suas experiências de resistência, o mesmo recusa-se a identificar o poder com a mera opressão ou pura repressão. Para Foucault, o poder é uma realidade produtiva. O poder positivamente produzindo verdades, discursos e, por meio deles, os próprios sujeitos (RUIZ, 2014). Como já se citou, o poder acontece na relação, e através dela manifesta-se como efeito da relação.

Inicialmente, rejeita-se definir o que seja o poder “O que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões

variadas” (FOUCAULT, 2000, p. 19 apud RUIZ, 2014, p. 23). Deve-se analisar o poder, e ao fazê-lo, partir de suas ações práticas.

Para fechar o pensamento da primeira parte desta seção, entende-se que, em base de relações de poder, frutos de dominação religiosa ou hegemonia religiosa são formadoras de conflitos intragrupo e extragrupo, criam-se relações de contrariedade e oposições, mais ou menos revolucionárias, incitadoras, geralmente, com aporte na religião, de uma esperança imaginária e utópica e a partir de um messianismo que as anunciam (HERVIEU-LEGER; WILLAME, 2009).

Henri Desroche, citado por Hervieu-Leger e Willame (2009), é um autor importante para o presente escrito, e sua importância é, principalmente, em situar-se nas margens do fenômeno religioso. “O estudo das margens, das dissidências e dos desvios religiosos se refere, portanto, à própria emergência de uma religiosidade coletiva não aprisionada nas redes de uma ortodoxia e de uma ortopraxia prescritas por uma instituição” (HERVIEU-LEGER; WILLAME, 2009, p. 299).

Há nos trabalhos de Desroche muitos pontos de uma sociologia do imaginário e da utopia (HERVIEU-LEGER; WILLAME, 2009). No sentido de que muitos desses movimentos dissidentes estudados por ele, baseiam-se na imaginação, na referência a um além que, significativamente, renova suas esperanças, principalmente diante da dominação:

No panorama interminável dos movimentos religiosos protestatários que contestam ao mesmo tempo a ordem social e a ordem religiosa dominantes, há teologias diversas. Há igualmente esperanças sem teologias [...] algumas dessas esperanças permanecem sonhos despertos, outras inauguram expectativas efervescentes à escala de um determinado grupo, outras alimentam utopias generalizadas na sociedade inteira. Há esperanças criativas e dinâmicas, mas há igualmente esperanças confrontadas com o fracasso: esperanças falidas, esvaziadas, minadas, e até “esperanças inesperadas”, portadoras de uma promessa que, por definição, não pode ser mantida etc. (HERVIEU-LEGER; WILLAME, 2009, p. 302).

Essas lógicas de conflitos e disputas evidenciam o fato de que a religião e a política mantêm uma relação íntima, assim como, nessa relação, as dinâmicas de poder são evidenciadas. Além de reconhecê-las, é interessante para a análise posterior da pesquisa, entender essa relação espacialmente.

TERRITÓRIO: O PODER EVIDENCIADO NO ESPAÇO

Das inúmeras facetas que o espaço social apresenta, quanto relacionamos o mesmo ao poder, nós estamos falando sobre território que se entende como sendo um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder (SOUZA, 2000).

Para nós o principal ponto para se entender o conceito de território é compreendê-lo enquanto polissêmico. Historicamente construiu-se diversas conceituações sobre o território, Paul Claval (1999) faz uma sistematização em seu artigo “o território na transição da pós-modernidade” que nos ajudam a entendê-las.

Primeiro as que focam o **controle e o poder exercido no/pelo o território**, algumas análises com suas particularidades encaixam-se aqui:

- i. Há a acepção que está ligada a uma geografia política concentrada em uma nação e estruturado por um Estado. Nascem ideias de limites naturais e físicos para os Estados e questões sobre o povoamento de uma nação.
- ii. A de Jean Gotman (1973), “para que uma entidade política possa ter a experiência do caráter absoluto do poder, é preciso que ela não tenha concorrente, e que exerça um monopólio total sobre o espaço dado; ela é então soberana”. A ideia de território está assim ligada à de controle, e a justifica (CLAVAL, 1999).
- iii. Sem perder o sentido de território enquanto controle e poder, Robert Sack (1986) propôs uma interpretação sobre territorialidade que era aplicável a diversas escalas, do indivíduo ao Estado soberano, em que o território surge das estratégias de controle necessárias e comuns na vida social.

Outra maneira de se enxergar o território é enquanto **realidade social**:

- i. Inserida nesta análise está a ideia de território baseado na etnologia animal, Claval (1999) destaca as análises baseadas na etnologia animal de Konrad Lorenz (1973) Nicolas Tinbergen (1967).
- ii. A geografia radical também contribui para essa acepção do território de maneira diferente da baseada em aspectos do mundo animal, Claval (1999) argumenta que,

O sucesso da geografia radical de inspiração marxista conduz, no início dos anos setenta, a uma estranha retórica sobre a criação do espaço; pela recusa em “naturalizar” os fatos sociais, fez-se da sociedade a realidade primeira. Ela não está mergulhada em um meio que, pelo menos em parte, a precedeu: ela o suscita e o molda. Tais posições são insustentáveis para os que se dizem materialistas. Os geógrafos marxistas que se querem coerentes, rapidamente descobrem que é preciso deixar de falar de criação de espaço. O território lhes permite salvar a cena (CLAVAL, 1999 p. 09).

Há ainda outra maneira de ler o território, ligando o **território a símbolos e representações**, Claval (1999 p. 10) identifica:

- i. Os trabalhos de inspiração fenomenológica e humanista baseando-se em Eric Dardel (1990) para dizer que nestes trabalhos com inspiração em sociedades primitivas a terra é poder, pois ela é origem, presença e força sobrenatural. Dentro da percepção do território enquanto símbolo e representação há ainda os trabalhos que versam sobre os sentidos de lugar retomando-se “a tradição vidaliana de análise da personalidade das construções geográficas. Estão atentos à maneira pela qual os topônimos são escolhidos e às significações que lhes são atribuídas.”
- ii. A dimensão simbólica do território torna-se um dos temas essenciais da geografia, a partir das pesquisas sobre o espaço vivido nos anos de setenta e oitenta. Os pesquisadores observam à maneira pela qual os lugares são escolhidos e às significações que lhes são atribuídas.
- iii. Claval (1999) também identifica a ideia de enraizamento, em uma geografia que se utiliza das metodologias dos etnólogos:

Não se trata mais de falar de pessoas das quais não se compreende a língua. Essas novas condições de pesquisa levam a resultados próximos àqueles que os etnólogos tinham obtido trinta anos antes, e que tinham contribuído substancialmente para a tomada de consciência de Eric Dardel - conhecimento este obtido através dos trabalhos do seu sogro, o pastor Laenhardt, e de Mircea Eliade, o grande historiador das religiões. Jean Pierre Raison (1977) fica fascinado, em Madagascar, com a incapacidade das culturas indígenas em se definirem sem referência ao espaço. Os grupos só existem pelos territórios com os quais se identificam. Joël Bonnemaïson (1986) descobre, em Vanuatu, uma realidade semelhante, e pacientemente desmonta o emaranhado de mitos que enraizavam os ancestrais vindos de piroga, muitos anos atrás, no espaço que ocupam hoje. Hongkey Yoon (1986) enfatiza que os conflitos entre a população de origem europeia e os Maoris da Nova Zelândia resultam mais freqüentemente da relação diferente que os dois grupos mantêm com a terra: os primeiros (europeus) só vêem aí um bem que se modifica, como qualquer outro, enquanto que os segundos (Maoris) só existem pelo e para o lugar sagrado (o marae), onde se reúnem e dançam (CLAVAL, 1999 p. 10).

iv. Por fim falar de território é entender o homem construindo sua existência através das técnicas e de seus simbolismos. “(O território) contribui, em compensação, (...) para fortalecer o sentimento de pertencimento, ajuda na cristalização de representações coletivas, dos símbolos que se encarnam em lugares memoráveis (hauts lieux)” (BRUNET et al. 1992, p. 436 apud CLAVAL 1999 p. 11).

Esse rápido apanhado de conceituações sobre o território necessita ser vista de forma dinâmica onde podem ser analisados em suas sobreposições e não necessariamente isolados. A partir disso entendemos o território através da ideia de controle sobre fronteiras, podendo essas serem físicas, sociais, simbólicas, culturais, subjetivas e posto em prática nas diversas escalas. Um conceito polissêmico, “imerso em relações de dominação elou de apropriação sociedade-espaço, "desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais 'concreta' e 'funcional' à apropriação mais subjetiva e/ou 'cultural-simbólica” (HAESBAERT, 2004 p. 95-96).

TERRITÓRIO, PODER E RELIGIÃO

As relações de poder se manifestam no território, configurando-o como o espaço de conquista e apropriação (SOUZA, 1995). Na abordagem da Nova Geografia Cultural, a geógrafa Rosendahl (2002) especifica que os espaços apropriados efetiva ou afetivamente em sua dimensão religiosa são denominados territórios religiosos. A Cidade de Belém do Pará é apreendida afetivamente pelo grupo religioso que intenta a conquista de fiéis em todo o espaço geográfico belenense, apreendendo efetivamente, no contexto religioso, esse território com a inauguração e manutenção de templos (MOURA, 2013, p. 37).

Cada templo, prática e corpo é um monumento religioso disseminado na paisagem, cuja presença mostra-nos o quanto esse grupo está presente de forma ativa sociedade. Através das formas simbólicas espaciais (CORRÊA, 2009), o grupo modifica a paisagem impondo sua identidade religiosa e cultural ao cenário da Cidade. Isso se confirma em Belém do Pará através da visualização de diversas marcas e práticas das principais religiões, reforçando a advertência de Corrêa (2009), sobre a importância na comunicação da mensagem desejada.

Corrêa (2009, p. 03) acrescenta que a toponímia “reafirma a identidade dos lugares e de seus habitantes”, ratificando o processo de formação da identidade religiosa na Cidade de Belém do Pará, visto que os vários topônimos remetem as diversas Instituições.

Partindo da ideia de que “em sua própria essência, o fenômeno religioso é bem caracterizado pelas relações de poder” (RAFFESTIN, p. 119) pretende-se analisar a ação humana através da religião sobre o espaço público. Portanto, interessa-nos as relações de poder de um grupo social religioso selecionado sobre indivíduos e um determinado espaço.

Parte-se da ideia que o território além de um caráter apenas político apresenta outros aspectos, entre eles o cultural, portanto, parte-se do pressuposto que “todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois as relações de poder têm no espaço um componente indissociável tanto na realização de “funções” quanto na produção de “significados” (HAESBAERT, 2004, p. 23). Para a geografia da religião é necessário a compreensão de que território e identidade religiosa estão fortemente ligados, neste sentido Rosendahl (2012, p. 87) argumenta que:

Territórios religiosos são definidos como espaços qualitativamente fortes, compostos de fixos e fluxos, e possuidores de funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e controla (ROSENDAHL, 2002; 2008). [...] apresenta, além do caráter político, nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnico-religiosos. Território e identidade religiosa estão fortemente ligados. O sagrado reflete tanto uma identidade de fé quanto um sentimento de propriedade mútuo.

Assim como o território religioso, a territorialidade religiosa está carregada de um caráter cultural, usada como forma de afirmação de identidades, e de um caráter dominante e influenciador, de pessoas e objetos, e utilizada para afirmação do poder sobre o território sagrado e instrumentos do sagrado, para Rosendahl (2012, p. 88):

Territorialidade religiosa significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos a fim de controlar pessoas e objetos. É uma ação estratégica para manter a existência e legitimar a fé e sua reprodução ao longo da história. É fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que a comunidade religiosa mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território.

Estas estratégias, para gerir, manter e formar os territórios na religião estão ligadas ao controle de pessoas e objetos, e as experiências sobrenaturais em determinado espaço, tornando um lugar sagrado fortalecendo as territorialidades religiosas. Tomando forma através de símbolos, simbologias e significados. Assim, produzem símbolos e representações que indicam que tal espaço o pertence. Esses símbolos podem ser de forma material (como estátuas de santos) ou imaterial (festas e práticas religiosas), que demarcam o local como sagrado e/ou pertencente à determinada crença (ROSENDAHL, 2003).

CONCLUSÃO: EM BUSCA DA ESPACIALIDADE DOS CONFLITOS RELIGIOSOS

Como estamos expondo, inseridas dentro de uma mesma religião há certo nível de contrariedade, elas não são homogêneas, existem diversos conflitos internos. Considerando a Igreja católica, há um catolicismo dos camponeses, outro dos burgueses, outro do morador urbano, um catolicismo das mulheres, dos intelectuais etc. (GRAMSCI, 1976).

Baseando-se em Vital da Cunha, Lopes e Lui (2017), infere-se que os evangélicos, grupo analisado na pesquisa, não é um grupo homogêneo, ao contrário, são muito diferentes entre seus diversos movimentos e práticas. Buscando uma conceituação capaz de auxiliar a análise, os autores estabelecem que há pelo menos três tipos de modalidade de ação diferentes dentro desses grupos religiosos, são elas: ações extremistas, ações conservadoras e ações progressistas. Essas tipologias entram em conflitos diversos a partir de suas práticas, a pesquisa seguirá com o foco principalmente dos grupos progressistas, pois no seu se posicionar contrários a “maioria” evidenciam o conflito e a disputa, por isso usa-se por vezes o termo dissidentes, pois rompem completamente com os outros grupos (ou são excluídos por estes).

A religião assume dinâmicas diferentes e que em muitos casos estão ligados a dominações e dissidências, dissidências que mesmo mantendo caráter apenas utópico estimulam o fenômeno religioso na modernidade (HERVIEU-LEGER e WILLAME, 2009). Esses pontos ligam a religião diretamente para com as relações de poder e a formação de territórios (CLAVAL, 1999; FOUCAULT, 2004; HAESBAERT, 2004).

É preciso evidenciar que, como parcial, a pesquisa possui mais indagações que respostas, destacam entre elas: Como se dá a dinâmica interna desses grupos progressistas? Quais suas relações com o conceito de espaço, em especial para com as categorias lugar e território? Qual a atuação da religião para com o espaço público? Que significados simbólicos, barreiras ou transmutações os mesmos impõe com sua presença nesse espaço?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, J. A. G. Michel Foucault and the theory of power. *Tempo social*, v. 7, n. 1-2, p. 105-110, 1995.

BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

BRÍGIDO, Edimar. Michel Foucault: uma análise do poder. *Revista de direito econômico e socioambiental*, v. 4, n. 1, p. 56-75, 2013.

CLAVAL, P. O território na transição pós-modernidade. *GEOgraphia*, v. 1, n. 2, p. 7-26, 1999.

CORRÊA, R. L. Sobre a Geografia cultural. In: *Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*. 2009.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Zeny. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Orgs.). *Geografia cultural: uma antologia* (1). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 87-104.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 1996 (1980). *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. (vol. 2) Rio de Janeiro: Editora 34.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 23. ed. São Paulo: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. *El sujeto y el poder*, 2007. Disponível em: <<http://www/campogrupal.com/poder.html>>. Acesso em: 08 março 2019.

GRAMSCI, A. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

HAESBAERT, R., *O mito da desterritorialização*. Do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade., RJ, Bertrand Brasil, 2004.

HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião. *Religião e sociedade*, v. 18, n. 1, p. 31-48, 1997.

HERVIEU-LÉGER, D; WILLAIME, J. *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

MOURA, L. C. B. de. *Espaço e lugar sagrado na percepção dos membros da Assembleia de Deus Jardim 25 de agosto – ADJ25A: um estudo de geografia da religião em Duque de Caxias*. 2013. 91 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) - UERJ, Rio de Janeiro, 2013.

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

ROSENDAHL, Z. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 187-221.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e sua dimensão espacial. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Olhares geográficos: olhares geográficos: modos de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 73-99.

SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, P. R. dos. A concepção de poder em Michel Foucault. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*. v. 16, n. 28, jan./jun. 2016, p. 261-280.

SIMMEL, G; DE MORAES FILHO, E (org). *Georg Simmel: Sociologia*. Ática, 1983.

SOUZA, Marcelo Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de; CORRÊA, R. L.; GOMES, P. C. da C. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. 2ª ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2000, p. 77-116.

VITAL DA CUNHA, C.; LOPES, P. V. L.; LUI, J. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. – Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. v. 1. Brasília: UnB, 1999.