

DOI 10.5216/ag.v4i11.11967

PAISAGENS RELIGIOSAS: cruces e memoriais às margens das rodovias

RELIGIOUS LANDSCAPES: crosses and memorials in the margins roads

*PAISAJES RELIGIOSOS: cruces y monumentos a las márgenes de las
carreteras*

Emilio Tarlis Mendes Pontes

Doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco e membro do
Laboratório de Estudos Sobre Espaço e Cultura (LECgeo) da UFPE. Bolsista da FACEPE.
Rua Monsenhor Salazar, 679. CEP: 60130-370. Fortaleza - CE
E-mail: tarlispontes@gmail.com.

Gabriel Silva Campos

Filósofo pela Universidade Estadual do Ceará.
Rua Tupi, 147. Cep: 37502-456. Itajubá -MG
Email:gabrielsilva.campos@gmail.com

Resumo

O presente trabalho pretende apresentar e refletir sobre os geossímbolos como as cruces, capelas, lápides, urnas mortuárias, encontrados, principalmente, às margens das rodovias brasileiras como paisagem religiosa, uma hierofania inerente do *homo religiosus*, tendo, na grande maioria das vezes, grande aproximação simbólica e cultural em comunidades identificadas com práticas de religiosidade popular, notadamente relacionadas ao credo católico romano, embora tenha relações sincréticas bastante consideráveis e de complexa análise. Foi elaborado a partir de conceitos formulados por autores, como Eliade (2001), Rosendahl (1997, 2001, 2003) e Correa (1997), e busca ampliar o diálogo da geografia cultural com os fenômenos religiosos e culturais que nos acercam.

Palavras-chave: geossímbolo, cruz, paisagem, religiosidade popular.

Abstract

The work aims to present and reflect on the geosymbols - crosses, chapels, tombstones, mortuary urns - found, mainly on the shores of the roads as Brazilian religious



landscape, an inherent *hierofania* of the *homo religiosus* taking closer symbolic and cultural practices in communities with identified of popular religiosity, particularly related to the Roman Catholic creed, though relations syncretic quite considerable and complex analysis. It was elaborated from concepts formulated for diverse authors such as Eliade (2001), Tuan (1980), Rosendahl (1997, 2001, 2003) and Correa (1997) and seeks to expand dialogue cultural geography with religious and cultural phenomena that about us.

Keywords: geossymbol, cross, landscape, popular religiosity.

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo presentar y reflexionar sobre la geossímbolos como las cruces, capillas, lápidas, urnas funerarias, que se encuentra principalmente a lo largo de las carreteras como el paisaje religioso brasileño, una visión misteriosa del *homo religiosus* inherente, y en la mayoría de los casos, grandes enfoque simbólico y las comunidades culturales identificados con las prácticas religiosas populares, especialmente los relacionados con el credo católico romano, aunque las relaciones sincréticas bastante considerable y complejo análisis. Fue desarrollado a partir de los conceptos formulados por autores como Eliade (2001), Rosendahl (1997, 2001, 2003) y Correa (1997), y trata de ampliar el diálogo de la geografía cultural con los fenómenos religiosos y culturales de nosotros.

Palabras claves: geossímbolo, cruz, paisaje, la religiosidad popular

Introdução

É comum observar, às margens das rodovias brasileiras, a presença de marcos memoriais que remetem aos mortos, na grande maioria dos casos, por acidentes automobilísticos. São de diversas formas, sendo mais comuns as cruces, algumas vezes envoltas por fitas, velas e flores, fixadas em uma pequena base de alvenaria ou, quando mais, erguidas em forma de ermidas. Estão ali para lembrar e rememorar que num fatídico dia, uma ou mais vidas foram ceifadas, quase sempre de forma brusca, violenta, agonizante, com morte imediata, deixando uma dor profunda em algum seio familiar/comunitário.

Esses memoriais podem ser considerados, numa abordagem da geografia cultural, como geossímbolos, pois, conforme Bonnemaïson (2002, p. 109), geossímbolos são “um lugar, um itinerário que, por razões religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”.



Colocar cruzes nas beiras de estradas ou nas estradas de servidão é uma prática muito antiga que remete ao Império Romano o qual tinha por tradição castigar seus inimigos com a morte na cruz, deixando os corpos dependurados e ainda impedia os familiares de retirá-los, como forma punitiva a quem lhes fosse rebelde. No Brasil, o costume de fixar cruzes tem suas raízes nos missionários jesuítas, os organizadores primazes do catolicismo nesse país (SOUZA, 2000) que, aonde chegavam, as erguiam como forma de marcar sua territorialidade num dado espaço, pois são um dos mais significativos símbolos do cristianismo que é essencialmente, como descreve Le Goff (1990, p. 382), uma “religião de recordação”, onde a necessidade das lembranças é uma tarefa fundamental.

Atualmente, essas cruzes podem ser vistas em praticamente todo território nacional. Normalmente, quem as coloca é a família do falecido. Conforme escreve César (1975, p.196):

essas cruzes têm a sua poesia bárbara. Umas degradam-se, o tempo a corrói, desmantelam-se, deixando, da sua passagem, um monte de pedras. Outras se afdalgam, tomam foros de milagreiros, enchem-se de promessas, de lágrimas de velas que ali foram acesas, restos de flores, de mato seco, de fitas e de lembranças outras. Algumas merecem tão grande respeito e atenções de seus crentes a ponto de ficarem abrigadas sob telheiros ou nichos lembrando igrejas em miniatura.

O objetivo maior deste trabalho é compreender, analisar e refletir as origens desses marcos geossimbólicos espalhados nas rodovias do país e o que eles, hoje, trazem de reflexão e significação, principalmente como prática de religiosidade popular, gerando apreciações múltiplas. Diferentemente dos grandes cemitérios e memoriais de mortos em guerras, alguns se tornando destino de peregrinações cívicas e envolvendo até mesmo empresas turísticas para *tuors* ou excursões e visitas a esses santuários (CORRÊA, 2007), as cruzes nas beiras das estradas são locais de visitas familiares e/ou comunitárias ou mesmo ficando totalmente esquecidas.

A metodologia deste trabalho constitui-se em analisar e refletir sobre os geossímbolos nos variados lugares onde emergem; esses demonstram a expressão cultural e religiosa de comunidades, por não dizer de um povo, gerando apreciações múltiplas. O referencial teórico é baseado em autores, como Rosendahl (1997, 2001, 2003), Tuan (1980), Corrêa (2001), Eliade (2001), Brandão (1980), entre outros. Também foram realizadas entrevistas abertas com pessoas que já tiveram mortos nas



estradas, com lideranças pastorais comunitárias e com outras sem envolvimento direto com as vítimas, que versaram acerca do que percebem quando se deparam com esses geossímbolos. As repostas são das mais variadas e suscitam reflexões e discussões.

A chegada da cruz no Brasil

A cruz é um dos símbolos principais da Igreja Católica Romana que, historicamente, possui o maior número dos que se consideram praticantes ou adeptos no Brasil. Conforme o censo de 2000, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), essa religião tem 73% da população como seus professos.

Como símbolo, a cruz suscita diversos tipos de percepções: agregadoras, repulsivas, estéticas, religiosas, sentimentais etc. Pode-se dizer que, simbolicamente, é uma síntese destinada a refletir a multiplicidade de momentos passados e presentes, afirmando alguma identidade e não um mero artefato de madeira.

Foi no período do Brasil colonial que a cruz aqui aportou, como uma franquia jesuítica. Segundo Souza (2000), a cruz foi objeto de repúdio em determinados momentos históricos, principalmente atribuídos aos judeus e aos cristão-novos, que em forma de desacato a Cristo, rejeitavam seus símbolos. O desrespeito ao crucifixo foi uma das infrações mais comuns do período colonial, pelos que procuravam criar uma antiordem dessacralizadora, sendo até mesmo motivo de processo inquisitório, especialmente na Bahia, em Pernambuco e no Grão-Pará.

Para o autor supracitado o simbolismo da cruz como corporificação do poder metropolitano e da colonização, em que as classes mais abastadas viam na figura de Cristo um branco aristocrático, e não pobre, sofredor, com pouca identificação sociocultural. Paulatinamente, com a assimilação/imposição do cristianismo entre as etnias brasileiras, os negros escravos foram perdendo o sentido de se voltarem contra a cruz, empregando, assim como os índios, imagens e crucifixos em seus ritos sincréticos (*op. cit.*, 2000).

No período colonial, as cruzeiras foram chantadas em torno das aldeias e nas margens das estradas, no intuito de afastar maus espíritos, como faziam crer aos índios. Era esse o modo como os missionários conseguiam fazer com que elas se mantivessem fincadas (CESAR, 1975).



A cruz: símbolo, geossímbolo e imaginário

Esse pequeno fragmento de uma cena à beira de uma estrada tanto pode passar despercebido ao transeunte, como pode fazê-lo inferir um mapa mental acerca daquela representação. Isso é uma das silhuetas do símbolo, o seu conhecimento pode indicar uma tendência humana a ter dois níveis de pensamento bem discrepantes: grandes abstrações ou meras respostas específicas. Na abstração, os símbolos tendem a apresentar uma imensa complexidade. Nas específicas, a imagem remete a atitudes de um ambiente próximo, no curso da vida diária (TUAN, 1980).

A cruz, como artefato pagão assimilado pelo cristianismo, é um elemento simbólico. Símbolo vem do grego *sym-ballein*, significando: reunir, juntar, unir. Assim, a cruz tem o sentido de congregar e apontar para Deus. Ela representa a vitória da vida, a redenção e não a morte propriamente dita, embora a mesma não tenha esse significado no caso das estradas, pois é carregada de um forte sentimento de perda. É o outro lado do termo símbolo que, também da raiz grega, pode significar aquilo que divide, desune e afasta (PEREIRA, 2002). A cruz traz este paradoxo em seu bojo – o simbólico e o diabólico – uma significação imaginária instituída em diversas sociedades.

A religião, como examina Rosendahl (2003), desenhou na paisagem marcas dominantes e permanentes. É costume as pessoas manifestarem suas crenças em formas arquitetônicas. Assim,:

os símbolos ganham força quando se encarnam em lugares religiosos. O espaço, então, é notado como uma trama geossimbólica de comunicação e partilha por todos. A paisagem é uma estrutura visível, na qual a mensagem que nela se escreve em termos geossimbólicos reflete o peso do sonho, das crenças dos homens e de sua busca de significação (*op. cit.*, p. 215).

De alguma forma, os símbolos do culto religioso vão se impregnando nas culturas locais e fornecem a elas uma identidade forte (*op. cit.*, 2003). É o caso da cruz/crucifixo para nossa cultura popular religiosa. Assim, pode-se caracterizar esses memoriais como geossímbolos.

De acordo com Castoriadis (1995), a significação imaginária deve ser pensada como uma posição socio-histórica tal como se manifesta cada vez numa dada sociedade. É ela que instaura condições e orientações comuns do factível e do representável, dando



através disso, unidade. As pessoas podem, indefinidamente, concretizá-las. Desse modo, a cruz colocada pelos familiares nos locais dos acidentes pode ter o caráter de consolação, de prevenção, de denúncia ou revelar o fator devocional. É a aura, o imaginário, algo que envolve e perpassa o madeiro ali exposto.

No contexto cultural da fé e devoção, notadamente de religiosidade popular, entendendo religiosidade como “a condição humana de ser religioso” (GIL; GIL FILHO, 2001, p. 51) mais vivenciado em quem foi catequizado por um *kerigma* tradicional ou por sincretismo religioso, a colocação de um símbolo nos locais trágicos de acidentes é um “algo a mais”. Segundo Maffesoli (2001) é esse “algo a mais” que se tenta captar por meio da noção de imaginário. Para este citado autor, o imaginário é algo que ultrapassa o indivíduo e que impregna o coletivo ou parte dele. É o estado de espírito de um grupo, de uma comunidade. De acordo com César (1975), a colocação de cruzes nas estradas faz parte do devocionismo popular que é uma das manifestações do que ele chama de credices populares. Tudo isso é vinculado, conforme Mondin (1980), ao que os antropólogos expõem ao dizerem que o homem desenvolveu uma atividade religiosa desde a sua primeira aparição na História e todas as tribos e populações de qualquer cultura desenvolveram algum tipo de religião.

O fato de a cruz estar ali, colocada em memória de quem sofreu, não significa que ela exista como imagem para produzir o imaginário. A existência de um imaginário define a presença de conjunto de imagens, que não são o suporte, mas o resultado (MAFFESOLI, 2001). Diferentemente da significação dogmática e escatológica romana, as primeiras percepções das cruzes postadas nas rodovias remetem, principalmente, a algo negativo ou a um mal que, no universo cristão, faz a oposição e ao mesmo tempo gera a busca ao elo com Deus. Quem a coloca em memória de entes partidos, não a faz dando um sentido doxológico, mas pesaroso. Alguém fez ou contribuiu, de forma decisiva, para que algo maléfico recaísse naquela família ou comunidade, sob a forma de acidente automobilístico, atropelamento, assassinato, afogamento etc, gerando uma experiência de morte, dor, sofrimento que pode vir junto com o sentimento de culpa, passividade, falibilidade, fadacidade ou até de evitável.

Nesse aspecto, quem observa estes geossímbolos tem sentimentos variados, pois conforme Ricoeur (1988, p. 283):



o símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é 'que pensar', de que pensar. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo que tudo está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar.

No processo do acontecer simbólico, conforme Rosendahl (2003) citando Trias, formalizam-se três etapas de análise. A primeira, de condição fundamental, é a definição da forma material que receptorá o acontecer simbólico. Na segunda etapa, o acontecimento simbólico decreta o recorte espaço-temporal religioso. A consumação simbólica, na terceira etapa, é quando há o encontro entre as partes do símbolo que, unificando-se, se realizam. Assim sendo, o caminho da compreensão se interpõe entre a cruz-símbolo, que simultaneamente revela e oculta, preso nas raízes culturais da problematidade de sua interpretação (ANDRADE, 1995). Encontramos os símbolos e os descobrimos. Por que esses? Por causa da cultura neles inserida. Além do mais, não os conhecemos todos, o nosso campo de investigação é orientado e, portanto, limitado. Há quem tenha ojeriza por aquele memorial disposto em um espaço público, pode soar como invasão. Esse mesmo sentimento não é compactuado pelos entes que perderam alguém tão bem querido.

Religiosidade popular e os geossímbolos

Dentro da história católica brasileira, que seria uma expansão incompleta do colonialismo, conforme Sahr (2001), uma secularização tardia e com várias religiões coexistindo, houve uma forte mistura das expressões religiosas, colocando o sincretismo no centro do terreno religioso no Brasil. A religiosidade popular tem suas origens na época colonial. Conforme discorrem Souza (2000) e Hoefle (1997), a organização eclesiástica de então teria deixado espaço a atuação dos capelães de engenho que tinham seus vínculos com seus senhores, iniciando o processo de catolicismo de famílias. A prática da religião subordinava-se à organização da capela, sendo sua especificidade o caráter familiar, afetivo e de intimidade com a simbologia católica. Nesse contexto, estava iniciado o sincretismo entre as manifestações dos brancos, indígenas e africanos, resultando numa excentricidade em relação a Roma, que tinha um estreito laço com o poder político e admitia, entre outras coisas, a escravidão. O que assevera Rosendahl (1997), quando diz que os exemplos de eventos de devoção popular inseridos em

complexos históricos, indicam que religião e política ocorrem simultaneamente num espaço e tempo específicos. Nesse caso, compreende-se por sincretismo como “o espaço produzido por meio do comportamento dos adeptos e/ou ser percebido na organização das idéias religiosas” (SAHR, 2001, p. 59).

Isso também iniciará um processo de descrédito em relação aos eclesiásticos inflamado ainda mais pelo grande contingente de membros conhecidos pelo mau viver. Souza (2000), citando Hoonart, pondera que essa estrutura presente em nossas confrarias coloriu a religiosidade popular, tornando-a tão multifacetada.

Rosendahl (2001) recorda que a Igreja Católica Romana, em sua forma física, organizou um sistema hierárquico intrincado que viabilizou seus objetivos, ou seja, “territórios demarcados, onde o acesso é controlado e dentro dos quais a autoridade é exercida por um profissional religioso” (*op. cit.*, p. 09). Porém, com a carência das figuras eclesiásticas oficiais, foram surgindo as figuras dos rezadores e benzedores, que ainda hoje existem. De início, havia uma elaboração sincrética de orações indígenas e africanas que foram inseridas nas fórmulas romanizadas, concretizando bases para os rezadores, muitos deles provindos de figuras conhecidos como ‘bruxos’ ou ‘feiticeiros’ que misturavam cultos sacros e demoníacos (SOUZA, 2000). Ainda hoje exercem papel importantíssimo dentro da cultura popular religiosa, pois resistem fazendo contraponto ao que Rosendahl (2003, p. 190) considera como “corpo de especialistas religiosos incumbidos da gestão dos bens da salvação, detentores exclusivos da produção e reprodução dos bens simbólicos”.

Muitas das práticas da religiosidade popular não encontram similaridade nos rituais da igreja romana, mas essas já estão arraigadas no saber popular religioso, nas práticas diárias devocionais, pessoais e comunitárias, que ganham força e legitimidade, sendo injusto exortá-las como errôneas ou meras crendices, pois seria, conforme Castoriadis (2004), dizer que as leis divinas são injustas, na medida em que a justiça é definida como a vontade de Deus, ou negar a existência de Deus, numa religião onde o próprio Deus define a si mesmo como aquele que é. O clero pode construir suas regras sociais, mas dificilmente vai encontrar ressonância numa comunidade que repudia determinados autoritarismos.

Com esse arcabouço religioso, o saber popular vai processar a formação de seus agentes. Brandão (1980) afirma que as várias tradições acreditadas em um

determinado lugar, mediadas pela religiosidade, é feita através de especialistas que sabem proferir mais palavras e elaborar melhor os ritos para por o fiel ao alcance de uma resposta certa para suas crenças. A lógica e a prática da religião popular é que ela faz e preserva a moldura e as redes sociais de transmissão do seu próprio saber. Com isso, a religião popular resiste à tentação de virar Igreja, pois nela não existem diferenças irreduzíveis, como algumas Igrejas fazem. Seguindo o pensamento de Brandão (1980), são as próprias regras de vida das comunidades que prescrevem condições de acesso ao saber religioso, definindo as rotinas de produção do acesso a este saber e tornando-o de uso público. O que confirma Rosendahl (2003), quando diz que o processo de produção de bens simbólicos está voltado para consagrar e legitimar os valores já estabelecidos na sociedade.

A cruz-símbolo é um dado cultural que expressa a religiosidade e as crenças daqueles que se propuseram a erguê-la em memória dos falecidos, seja por acidente automobilístico ou por crimes diversos. Para o entrevistado, Padre A. F. B., da Arquidiocese do Rio de Janeiro, essas práticas, comuns nesse Estado expressam a “religiosidade popular, uma expressão de fé do povo, que não deve ser coibida, embora nós, padres, não vamos lá rezar. Além das cruzes, as famílias gostam de construir pequenos oratórios e por imagens”.

Outro entrevistado, G. R. F., teologante e missionário em pequenas comunidades do interior de São Paulo, reforça este pensamento:

“já vivenciei estas experiências de tragédias, mas o povo nem sempre pode contar a presença de padres ou igrejas próximas para rezar pelos mortos. Uma das maneiras encontradas é construir algo como uma ermida e chamar algum ‘rezador’. O que não querem é que o corpo seja enterrado sem os ritos exequiais. Nós apoiamos e incentivamos o povo para não perder seus costumes religiosos”.

Em outra entrevista, a freira jacintiana A. Q. F., de São Luiz do Maranhão, relata que na sua experiência popular em comunidades maranhenses já se deparou, várias vezes, com esses casos de morte nas rodovias e acompanhou famílias nos momentos difíceis, quando eles vão construir o memorial. Como religiosa, ela também reforça que esse hábito é “uma resposta natural a uma lembrança, uma saudade, uma afetividade que na linguagem de Leonardo Boff, isto também uma forma de sacramento”.



K. E. F., entrevistada, líder pastoral em Nova Lima (MG), acompanhou de perto alguns casos. Ela pondera que é costume as famílias construírem oratórios para realizar preces relacionadas com a morte, não por crença propriamente dita, mas por fator de tradição cultural. Ela relata que, por vezes, famílias inteiras morrem. Com isso:

as pessoas querem marcar o local exato em que ocorreu sua perda, como memória, lembrança da dor. É como uma marcação de via-sacra. Aqui em Nova Lima temos o costume de andar na Semana Santa por vários quilômetros e rezar ao pé de um cruzeiro que normalmente fica em local ermo, distante. As pessoas se reúnem para rezar e acender velas. Quando não se coloca uma cruz de madeira, as famílias enlutadas pintam uma cruz em alguma pedra próxima. Quem passar por ali, saberá que alguém veio a falecer. Se quiser, ela poderá rezar pela alma ali perdida.

É um ato de piedade deixar, na sua passagem, ao espírito que ali se despreendeu da matéria, pedras, flores, ramos. Para o historiador Sergio Pontes, entrevistado em Fortaleza, um fato que chamou atenção ao observar e pesquisar sobre as cruzes e as pessoas que delas fazem alguma manifestação é o ato das pessoas colocarem pedras como oferenda, que é herança de uma antiga tradição judia.

Observando o contexto do sertanejo nordestino, com forte religiosidade católica, há o temor de que as almas que morrem em acidentes repentinos, fiquem vagando, pois são vistas como mortes antes do tempo e fiquem desejosas de companhia no espaço (HOEFLE, 1997). Além disso, conforme Hoefle (*op. cit.*, p. 198):

no sertão é hábito colocar uma cruz no local de uma morte acidental e os penitentes visitam estes lugares para rezarem pela alma solitária, que fica a errar por ali, ainda que o corpo esteja enterrado no cemitério. A cruz, por sua vez, marca o lugar como um portão secundário para o outro mundo.

Essas experiências, conforme considera Gomes (1998), mobilizam crenças tradicionais, cultuadas através de gerações, cuja importância, nos dias atuais, vem perdendo força. Elas tratam de fé e mística. A imagem ali exposta, do ponto de vista histórico, é herança do catolicismo romano, mas como características do meio social, como nas rodovias do sertão nordestino, do qual o segundo Hoefle (1997, p.195) “o povo do campo, de qualquer idade, classe ou sexo, é católico praticante”, os memoriais também são uma identificação da situação de vida árdua, sofrida, tal qual o seu “usuário” mais famoso sofreu, conforme é ensinado na doutrina católica.

Na sua maioria, os marcos funerários são simples ou, as vezes, com um certo acabamento (Figuras 01 e 02), diferentemente do que analisa Castro (2008) sobre arranjo espacial de diversos cemitérios, onde há sepulturas discretas com uma pequena cruz ao lado de túmulos luxuosos, o que comprova uma segregação social necrotérica. Pode-se dizer que a esses geossímbolos foram atribuídas significações carregadas de realidades: o dado natural, o religioso, o litúrgico e até mesmo o misticismo. O fato de erigir esses símbolos às margens da malha viária, ganha maior força e realce, pois estão impregnados de afetividade e significação no lugar religioso. A representação simbólica existe em si mesma e se materializa no espaço (ROSENDAHL, 2003).



Figura 01: Geossímbolos de falecidos mais simples.

Figura 02: Geossímbolos de falecidos com maior acabamento.

Fonte: acervo do autor.

Homo religiosus

Esses geossímbolos aqui discutidos dificilmente passam incólume ao olhar da sociedade. Isso porque, conforme Mondin (1980, p. 218) “o homem além de *sapiens*, *volens*, *socialis*, *faber*, *loquens* e *ludens* é também *homo religiosus*.” *Homo religiosus* é um conceito de Mircea Eliade (2001) que propõe essa categoria onde o ser humano é, em sua essência, religioso tendo este termo um significado de categoria existencial, onde o homem possui uma concepção religiosa embora varie em sua intensidade. Mondin (1980, p. 218) ainda ressalta que “a dimensão religiosa se impõe como uma constante do ser humano, mesmo se não é cultivada por todos os indivíduos da espécie”.



A própria vida é um ato religioso e isso é próprio do ser humano. Assim sendo, haverá surgimento de espaços tidos como sagrados, isto é, as hierofanias, embora para o *homo religiosus*, o mundo todo seja sagrado, sendo esse mundo o espaço que lhe é familiar e no qual se situa.

Dessa maneira, no contexto de religiosidade popular, sinais são necessários para apontar a sacralidade de um local. Podem ser de várias formas ou símbolos: templos, imagens, capelas, cruzeiros, carregadas de misticismos e imaginário.

Essa junção de símbolos e imaginário nos leva a perceber o que, para Tuan (1980), são o espaço e o lugar como elementos do meio que se relacionam profundamente, indicando experiências comuns. Para muitos, os lugares onde se encontram essas miúdas cruzeiros não tem nenhum sentido. Nesse caso, conforme Wanderley e Meneses (1997), o que inicia como espaço indiferenciado vai adquirindo o estatuto de lugar sagrado, à medida que o conhecemos mais intimamente, isto é, quando o dotamos de valor ou lhe conferirmos significado. É o lugar sagrado ritualmente se manifestando, pois a experiência religiosa produzirá na paisagem formas e funções religiosas. Dessa forma, os lugares são núcleos de valor, que podem atrair ou repelir, em níveis diversos, os indivíduos e os grupos, compreendendo os laços afetivos das pessoas com aquele lugar, um local humanizado e cheio de significados. Essa questão faz recordar e explicar um entrevistado, F. M. P., estudante da Bahia, que repele esses lugares ao dizer ter “total ojeriza a estas cruzeiros espalhadas nas estradas. Quando as vejo passa até a vontade de comer. Penso logo que vou sofrer um acidente e morrer”.

Confrontando o depoimento acima com o de T. B. C, professora em Recife, quando fala que ao ver os geossímbolos: “não me incomodam. Respeito. Às vezes, posso até me sentir mal, pois elas carregam um significado de tristeza” e da estudante J. A. K., estudante de Olinda: “ver me causa comoção e tristeza. Não me sinto bem. Respeito, porém não concordo em pô-las. Não sou católica. Acredito em Deus e na tolerância religiosa. Jesus é luz, não precisa disto”.

Para L. A. N., advogada em Fortaleza, quando sabe as causas das mortes, fica ainda mais comovida. Outras vezes, observa se tem alguma foto de criança exposta, pois isso a comove ainda mais, já que era alguém que tinha muito ainda o que viver. G. J. H., estudante de Recife, pondera que: “quando entro em cemitérios não sinto nada de mais,

não tenho medo, mas ao ver as cruzes nas estradas tenho até calafrios, pois visualizo a própria morte”

Os depoimentos acima fazem pensar em Paul Claval (1997, p. 99) quando, ao falar das abordagens culturais e suas relações com o espaço sob a ótica da apreensão do mundo através dos sentidos, diz que “o olho não é um instrumento neutro: o que nós vemos nos agrada, nos emociona, nos amedronta. O olhar participa da experiência que temos dos lugares e de sua dimensão emotiva”. Quando não há ligações estreitas, culturais e/ou religiosas, esses geossímbolos geram sentimentos diversos em quem os vê.

Nessa perspectiva, Claval (*op.cit.*, p.102) vai dizer que:

as paisagens retêm a atenção, uma vez que é o suporte das representações. Ela é simultaneamente matriz e marca da cultura, segundo a fórmula de Berque (1984): matriz, visto que a organização e as formas que estruturam a paisagem contribuem para transmitir usos e significações de uma geração à outra; marca, visto que cada grupo contribui para modificar o espaço que utiliza e gravar aí os sinais de sua atividade.

Em relação a referência a quem esses geossímbolos são criados - os mortos - Brandão (1980) vai considerar que todos os seres (vivos, mortos e encantados) estão em algum lugar social. Assim, viver ou morrer são estados definidos como passagem de um modo de ser para outro, de um tipo de sociedade para outro. Depois de morto, a ‘alma’ conserva sua identidade e segue diversos rumos, conforme cada credo. Para os que creem nos quatro novíssimos do homem, a alma pode ‘sofrer’ antes de chegar ao paraíso, tendo que purgar seus pecados. Assim sendo, se a alma não chega rapidamente ao ‘paraíso’ ela fica dependente dos vivos para sua própria salvação. Desse modo, a cultura popular católica está muito mais próxima da doutrina espírita. As cruzes nas estradas podem ser sinais da morte de parentes em um acidente, mas em alguns casos, são a marca onde alguma alma desconhecida apareceu.

Cada cultura com sua religiosidade têm tratamentos diferenciados para a memória e afastamento do convívio com os mortos. As regras dessas relações produzem rituais diversificados. Religião popular não é ‘de Igreja’, mas ‘da comunidade’. No catolicismo popular, os atos de piedade cristã traçam o reverso sagrado da ideia de convidá-la a sair do seu lugar social de vivo. Os termos de guarda da memória e rituais votivos logo após a morte ajudariam o processo de condução ao ponto terminal da



existência, por isso as velas, orações, cruzes, capelas, prosternações, sacrifícios etc. (BRANDÃO, 1980). No caso dos geossímbolos das estradas, como paisagem religiosa, é essencialmente visível, mas para explicá-los é necessário apelar para os fatores invisíveis que estão presentes nas práticas religiosas. Desvendar os símbolos do imaginário popular como um meio de conhecimento do sagrado no espaço através dos atos comportamentais de visitar determinados locais (ROSENDAHL, 1997). Essas visitas podem ser individuais ou em forma de pequenas romarias, o que caracteriza uma forma de interação social, que, conforme Corrêa (1997) constitui um deslocamento de pessoas sobre o espaço geográfico, podendo apresentar maior ou menor intensidade, variando segundo a frequência de ocorrência e ter características e propósitos diversos.

Recordar e rezar por quem partiu nos acidentes, tendo os geossímbolos como fator recordativo, remete ao que Le Goff (1990) considera como memória coletiva ao Deus do cristianismo que, desde a tradição vetero-testamentária, já exortava às benesses de quem assim o fizesse. Igualmente, ao instituir a sua religião, Cristo o manda fazer em sua memória. E mais: um dos pontos predominantes de sua doutrina é que ele, o Cristo, venceu a morte e que quem o seguir, também o fará.

Como bem descreve Le Goff (1990), desde seu nascedouro que o cristianismo cristalizou o costume de orar pelos mortos, primeiramente, valorizando em cultos, a memória dos seus grandes benfeitores. A partir do século XI, abre-se às comunidades a oportunidade de sufragar seus entes nos cânones litúrgicos. Já para os ex-comungados, estava rechaçado qualquer tipo de memória nesta ou na outra vida: “que nada depois de sua morte não seja nada escrito em sua memória e que seus nomes não estejam mais no altar sagrado dos fiéis mortos” (*op. cit.*, p. 387). Essas práticas de cultuar os mortos permanecem bem vivas nos dias atuais e remete ao conceito de “lugares de memória” de Pierre Nora *apud* Holzer (1998) que são os espaços onde ritos que atentam pela identidade de um grupo são mantidos, através de símbolos onde quem os utiliza por estes se reconhecem.

Considerações finais

Nesta análise, não é pretensão compreender todas as questões e atitudes relacionadas às cruzes das estradas, mas estender o leque de reflexões e debates, afinal



para se compreender a ação humana, numa perspectiva da geografia cultural, é preciso ver as relações emocionais entre a paisagem e seu observador, a significação da mesma na construção e preservação das identidades (CLAVAL, 2002).

Ao se fazer uma breve apreciação sobre esses geossímbolos, é mister entender Loiola (2007) quando fala que o espírito (cultura) e a alma (sentimentos) em ação produzem o espaço de vivência humano, imprimindo marcas na paisagem, na forma de cultura material a serem interpretadas e, tendo alguma geograficidade nessas marcas, a Geografia deve se fazer presente. Para Berque (*apud* LOIOLA, 2007, p. 88), “essas marcas se tornam matriz cultural, pois as formas que estruturam a paisagem transmitem significações de uma geração a outra”. Desse modo, a paisagem religiosa é também memória espacial da cultura e da religião, fornecendo suporte às representações sociais e promovendo identificações.

A necessidade de inserir o estudo das paisagens religiosas e dos fenômenos culturais que as acercam podem fornecer dados importantes, indícios preciosos para determinar a natureza da vida, essencial ao ser humano.

Referências

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (Orgs). **Geografia cultural: um século** (3). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CLAVAL. P. As abordagens da geografia cultural. In: CASTRO, I. E., GOMES, P. C. C., CORRÊA, R. L. (orgs). **Explorações geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 89-117.

_____. A volta do cultural na geografia. **Revista Mercator**. Fortaleza. n 01, p. 19-28, 2002.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.



_____. **Figuras do pensável**. As encruzilhadas do labirinto. Volume VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CASTRO, J. R. B. Desafios e potencialidades da geografia cultural nos espaços educacionais: uma abordagem reflexiva e propositiva. *In: Revista Ateliê Geográfico* (UFG). Goiânia, v.2, n. 5, p. 71-78. dez. 2008.

CESAR, G. **Crendices**. Suas origens e classificação. Rio de Janeiro: APEX, 1975.

CORRÊA, R. L. Interações espaciais. *In: CASTRO, I. E., GOMES, P. C. C., CORRÊA, R. L. (orgs). Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 279-318.

_____. Uma sistematização da análise de monumentos na Geografia. **Revista Terra Plural**. Ponta Grossa, vol. 01. n. 01, p. 09-22, jan-jul, 2007.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIL FILHO, S. F. & GIL, A. H. C. Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. *In: ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (orgs). Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 39-55.

GOMES, A. M. **Imaginário social das secas**. Recife: Massangana, 1998.

HOEFLE, S. W. Mundividências encantadas e desencantadas no sertão do Nordeste brasileiro. **Análise Social**, vol. XXXII (140), 1997 (1º), p. 189-213.

HOLZER, W. **Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar**: a crônica dos viajantes no Brasil no século XVI. 1998. 234 p. Tese (Doutorado em Geografia) Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora Unicamp, 1990.



LOIOLA, S. A. **Por uma geografia do passado distante.** Marcas pretéritas na paisagem como memória espacial das sociedades autóctones. 2007. 188 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pesquisa e Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

MAFFESOLI, M. O imaginário é uma realidade. **Revista Famecos.** Porto Alegre, n. 15, p. 74-82, ago. 2001.

MONDIN, B. **O homem, quem ele é?:** elementos de antropologia filosófica. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

PEREIRA, J. C. **O paradoxo da cruz:** o diabólico e o simbólico. São Paulo: Arte e Ciência Editora, 2002.

RICOEUR, P. O conflito das interpretações. Porto: Editora Rés, 1988.

ROSENDAHL, Z. O sagrado e o espaço. *In:* CASTRO, I. E., GOMES, P. C. C., CORRÊA, R. L. (orgs). **Explorações geográficas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil 1997. p. 119-153.

_____. 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. 187-224.

_____. Espaço, política e religião. *In:* _____ . & CORRÊA, R. L. (orgs.) **Religião, identidade e território.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 09-38.

SAHR, W. D. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma geografia da religiosidade sincrética. *In:* ROSENDAHL, Z. & CORRÊA, R. L. (orgs.) **Religião, identidade e território.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p. 57-68.

SOUZA, L. M. **O diabo e a terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.



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

WANDERLEY, V. & MENEZES, E. **Viagem ao sertão brasileiro**. Leitura geo-sócio-antropológica de Ariano Suassuna, Euclides da Cunha e Guimarães Rosa. Recife: CEPE, 1997.

Recebido para publicação em abril de 2010
Aprovado para publicação em julho de 2010