



## Geofilosofia e o sagrado

Dr. José Benedito de Almeida Jr<sup>1</sup>

### Resumo

O objetivo desse trabalho é analisar a relação entre a geofilosofia e o conceito de espaço sagrado. Nossas principais referências são os livros *O Que é a Filosofia*, de Deleuze e Guatarri, especialmente o capítulo *Geofilosofia; Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*, de Yi-Fu Tuan; e *O sagrado e o profano*, de Mircea Eliade. O espaço é um campo de possibilidades para as práticas sociais e para as subjetividades. No entanto, enquanto o homem moderno submete sua subjetividade e a religião ao mesmo estatuto ontológico, o *homo religiosus* coloca o fenômeno do sagrado num plano ontológico superior ao dos demais meios de manifestação de sua subjetividade.

**Palavras-chave:** Espaço. Geofilosofia. Sagrado. Profano. Subjetividade.

### Resume

This work aims analyses the relationship between geophilosophy and the concept of sacred space. Our main references are the books *What is philosophy?* by Deleuze and Guatarri, especially chapter *Geophilosophy; Space and Place: The Perspective of Experience*, of Yi-Fu Tuan; and *The Sacred and the Profane*, of Mircea Eliade. Space is a field of possibilities for social practices and the subjectivities. However, while modern man submit his subjectivity and the religion to the same ontological status, *homo religiosus* places the sacred on a higher ontological plane to the other means of manifestation of his subjectivity.

**Key-words:** Space; Geophilosophy; Sacred; Profane. Subjectivity.

No que se refere às práticas sociais e suas representações, o espaço surge como uma espécie de forma que torna possível a construção do cotidiano, sendo as diferentes experiências e vivências humanas o conteúdo dessa construção. No entanto, essa relação não é unilateral, pois, ao produzirem e reproduzirem as condições de sua própria existência, os seres humanos também constroem a sua territorialidade e a sua espacialidade, que não são realidades dadas ou independentes das experiências, pois se relacionam com o lugar e com os modos de vida.

---

<sup>1</sup> José Benedito de Almeida Júnior, doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Instituto e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Atualmente, pós-doutorando na Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE) e bolsista CAPES. [jbeneditoalmeida@gmail.com](mailto:jbeneditoalmeida@gmail.com) (34) 999411553 (34) 3224-3719



Do ponto de vista da subjetividade, também se faz importante saber se situar espacialmente. Enquanto no mundo constituído materialmente, no qual os indivíduos vivem em coletividade, é fundamental a consciência de uma localização, a fim de evitar “ficar perdido”, sem saber em que lugar se encontra em determinado espaço mais amplo, no mundo da subjetividade também se faz necessária a consciência dessa orientação: o espaço interior também é repleto de perigos que, muitas vezes, surgem de relações conflituosas com o *outro*.

De acordo com Tuan:

As vidas humanas são um movimento dialético entre refúgio e aventura, dependência e liberdade. No espaço aberto, uma pessoa pode chegar a ter um sentido profundo de lugar; e na solidão de um lugar protegido a vastidão do espaço exterior adquire uma presença obsessiva.(1983, p. 61)

A dualidade observada por Tuan, nos pares refúgio e aventura, dependência e liberdade, também se manifesta na relação entre espaço profano e espaço sagrado, conforme veremos ao longo do texto. A relação do ser humano com o espaço ao seu redor revela-se tão remota quanto a própria humanidade. A reflexão sobre esta relação, no entanto, revela-se como algo ainda em construção, sendo, de certa forma, relativamente nova. É nesse sentido que a Geofilosofia se apresenta como uma maneira de interpretação do mundo e das relações entre o humano e o espaço circundante, bem como com as propriedades deste espaço e em todos os elementos nos quais ele se desdobra.

Quase todas as descrições e iniciativas de interpretação da relação entre o humano e o espaço, bem como as suas repercussões de ordem subjetiva, trazem reflexões geofilosóficas, ainda que estas sejam implícitas e não manifestas declaradamente. Até a crença antiga de que a Terra era o centro de todo o Universo, carrega consigo um acentuado sentimento de relação com a Terra, de pertencimento. Este pertencer tanto se dá com relação à Terra, quanto com a terra, com o espaço e com o lugar.

Por esta razão recorreremos, fundamentalmente, à obra de Deleuze e Guattari e de outros autores importantes que deram a sua contribuição para a inserção da geofilosofia, não apenas como conceito, mas como uma possibilidade de leitura da realidade. É no texto “Geofilosofia”, do livro *O que é a Filosofia?*, de Deleuze e Guattari, que se encontra a primeira referência ao termo geofilosofia. A intenção dos dois autores



franceses era, sobretudo, chamar a atenção para o caráter imanente da Filosofia, em contraposição à uma tradição secular, de uma filosofia transcendente, cujas raízes se encontram no pensamento grego antigo.

De acordo com Broggi (2011): “É precisamente para afirmar as razões do encontro [pensamento e Terra], para incluir na definição de ‘filosofia’ o componente ‘terra’, que Deleuze e Guattari introduziram o termo ‘geofilosofia’”. Para Deleuze e Guattari, os primeiros filósofos propiciaram uma nova e própria aproximação dos fenômenos naturais, ao tratá-los não mais como figuras, mas como conceitos. A filosofia, por isso, é também uma geofilosofia e o pensar se dá na relação entre o território e a terra. Até mesmo a revolução proposta por Kant, na relação entre sujeito e objeto, toma como analogia outra revolução: a copernicana, pondo, assim, o pensamento em relação com a terra.

Desta maneira, a razão seria contingente e imanente, o que põe a filosofia diante de um problema: de que maneira ainda é possível pensar em uma causa transcendente para o surgimento da filosofia, ou ela seria totalmente dependente de uma conjunção prática histórico-temporal? E se até a própria origem atemporal da filosofia pode ser questionada, colocada em xeque, o que se pode dizer então do sagrado?

É neste sentido que podemos situar a reflexão sobre o espaço sagrado e o espaço profano dentro de um contexto geofilosófico.

### O espaço sagrado

Para analisarmos o fenômeno do espaço sagrado recorreremos à obra de Mircea Eliade *O sagrado e o profano*, que sem dúvida alguma, é uma das mais importantes referências teóricas relativa aos fundamentos desses conceitos. Em primeiro lugar, porém, será necessário recorrer a dois outros conceitos que lhes são subjacentes, trata-se da noção de *homo religiosus* ou homem religioso e de *homem moderno* ou homem a-religioso.

Mircea Eliade tem em vista propor uma forma de interpretação diferente daquela do existencialismo e das correntes historicistas, que legam ao século XX, em especial, o marxismo e o hegelianismo uma concepção de história humana como uma evolução dialética do espírito, de tal modo que as sociedades evoluem de modos de organização mais primitivos para a civilização. Ainda que haja diferenças nas dialéticas marxista e hegeliana, ambas partem do pressuposto de que o homem primitivo não possui completa consciência de si e do seu potencial humano, dessa forma, ainda depende de fatores



externos a sua própria subjetividade para a formação de sua identidade. Assim, o homem moderno entende que não tem mais *necessidade* da religião para ter consciência de si, pois tal necessidade é adequada somente para os homens de sociedades primitivas ou ainda não completamente civilizadas.

Eliade, porém, inverte essa lógica. *Ohomo religiosus* é aquele que assume uma existência aberta para o mundo: “Vimos que o homem religioso vive num Cosmos “aberto” e que está “aberto” ao Mundo. Isto quer dizer: (a) que está em comunicação com os deuses; (b) que participa da Santidade do Mundo.” (ELIADE, 2010, p. 141). Tal é a provocação de Eliade ao pensamento do historicismo e do existencialismo, porque o homem moderno supõe que tenha uma existência aberta, sem projetos, no entanto, uma vez que não possui meios psíquicos para lidar com o passar do tempo, com os fantasmas do inconsciente – e problemas existenciais semelhantes - o homem moderno acaba por ficar preso a uma existência fechada, sem opções e possibilidades de recomeçar sua existência periodicamente; supõe-se autor da própria História, porém é ainda mais detido por ela. Nas palavras de Eliade:

O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apela à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem *faz-se* a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmitificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus.” (ELIADE, 2010, p. 165)

A questão é, justamente, a medida em que esse projeto do homem moderno pode se concretizar. Eliade, Campbell e outros autores recorreram às noções de psicologia da profundidade, de Carl Gustav Jung, para explicar ao homem moderno que esse desejo de liberdade da consciência não tem qualquer poder sobre os impulsos do inconsciente. Portanto, o homem moderno ainda que tente de todas as formas se libertar das superstições do *homo religiosus* possui todos os seus comportamentos. Dessa forma, surge o fenômeno da camuflagem do sagrado no profano. Os comportamentos pretensiosamente a-religiosos, ocultam, como uma máscara, os fundamentos religiosos do inconsciente do homem a-religioso:

O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados. Conforme mencionamos, os festejos que acompanham o Ano Novo ou a instalação numa casa nova apresentam, ainda que laicizada, a estrutura de um ritual de renovação. (ELIADE, 2010, p. 167)

O homem moderno apresenta, portanto, o mesmo comportamento do homem religioso, no entanto, a partir de atos laicizados que apenas mascaram os mesmos impulsos do *homo religiosus* que é o de ter possibilidade de ser o autor da própria história. O homem moderno, dessa forma, também demarca porções privilegiadas do território a partir de sua subjetividade, formando o que Tuan determina como a noção de *lugar*. Para Mircea Eliade e Carl Jung, porém, essa forma de demarcar porções do espaço, não possuem o mesmo efeito catártico do que as demarcações feitas a partir do sagrado.

E, contudo, nessa experiência do espaço profano ainda intervêm valores que, de algum modo, lembram a não-homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. Existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude. Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, “única”; são os “lugares sagrados” do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma *outra* realidade, diferente daquele de que participa em sua existência cotidiana”. (ELIADE, 2010, p. 28)

Em relação ao espaço, é preciso fundá-lo, é preciso sacraliza-lo para nele existir. Assim, o homem moderno transfere para ritos laicos o que o homem religioso tem como ritos abertamente religiosos. Do ponto de vista da psicologia de Jung, esses ritos laicizados possuem muito menos força simbólica por não serem trazidos à consciência de modo intencional, expondo o homem moderno aos fantasmas do seu próprio inconsciente.

O homem moderno não entende o quanto seu “racionalismo” (que lhe destruiu a capacidade para reagir a idéias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do “submundo psíquico. Libertou-se das superstições (ou pelo menos, pensa tê-lo feito), mas neste processo perdeu seus



valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isto, paga agora um alto preço. Em termos de desorientação e dissociação universais. (1992, 94).

O que resta da experiência de estar vivo, para o homem moderno? Nada além de sua subjetividade, assim sua vida torna-se constantemente vazia uma vez que não possui meios de se livrar do peso do passado, quando as más experiências o atormentam; ou do presente, quando percebe sua existência atual vazia em relação a um passado intenso de subjetividade. Para exemplificarmos, rapidamente esse drama do homem moderno, podemos citar a canção *La Bohème* (1965) de Charles Aznavour e Jacques Plante. Nessa canção, o personagem central retorna ao bairro de Montmartre e recorda que, apesar dos tempos difíceis de juventude, sua vida era intensa de experiências pessoais. Ele desenvolve assim uma afeição especial por este bairro, descrevendo que os lilases dominavam a paisagem. No entanto, no tempo presente, sua vida é vazia e ao buscar esse retorno à era de ouro de sua existência a encontra vazia, pois o bairro não tinha mais a mesma aparência, especialmente pela ausência dos lilases. Ora, é um típico homem moderno, que não demarca os lugares como o homem religioso pela experiência transcendental do sagrado, mas somente com valores imanentes (o amor da moça, os lilases) e uma vez que estes desaparecem, desaparece, também, o sentido de sua existência.

Como nosso objetivo é compreender a relação do homem religioso com o espaço sagrado, precisamos de uma breve definição do conceito de sagrado. Sem dúvida alguma, Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado* inseriu uma mudança no sentido dessa expressão que estava aprisionada dentro dos cânones da filosofia. A lei, a verdade, a ética e outros conceitos abstratos foram elevados à categoria de sagrado obnubilando a experiência do sagrado vivenciada pelo *homo religiosus*. Assim, quando um estudioso ocidental tinha por objetivo estudar o fenômeno do sagrado acaba por confundir uma concepção abstrata do que é sagrado com a experiência vívida do sagrado. Este não se manifesta como uma mera experiência interessante, mas como um *mysterium tremendum, majestas, enérgico* um fenômeno que o remete ao totalmente outro. Ao contrário do que a filosofia ocidental supunha, portanto, o homem primitivo não criou a religião diante do medo da natureza, ao contrário, conhecia seus ritmos e



estava preparado para suas surpresas, a religião nasce da experiência diante do sagrado, do totalmente outro, daquilo que é sobrenatural.

Tal modificação de sentido permitiu um fundamento teórico de suma importância para os estudiosos diferenciarem o sagrado em suas acepções filosóficas da experiência do sagrado para o homem religioso, pois não é possível conhecê-la plenamente, uma vez que não está no campo dos conceitos racionais e abstratos, mas da experiência do irracional e do sentimental. O espaço sagrado, portanto, nasce e se mantém diante dessa experiência do sagrado.

#### A fundação do espaço sagrado

Conforme Eliade (2010) para o homem religioso o espaço não é homogêneo, existem determinadas porções que são sagradas - ao pé da letra, separadas - diferentes de outras ao seu redor. Ontologicamente, estas porções sagradas do espaço são mais fortes, ontologicamente mais significativas. Tais porções surgem por meio de hierofanias espontâneas ou por meio de rituais que sacralizam uma determinada porção do espaço. Para o *homo religiosus* isso é muito importante porque seu desejo é sempre estar o mais próximo possível do *centro do mundo* o que equivale dizer, da criação do mundo.

Nas sociedades nômades a escolha de um lugar de fixação para uma determinada temporada é feita por meio de rituais que demarcam a sacralidade do lugar. Um exemplo muito significativo é dos Achilpa que demarcam o centro do mundo – o *axismundi*– com o poste sagrado (*kawaauwa*). O ritual remete à origem do mundo quando o Deus Numbakula criou o tempo e a terra. Depois de criar o mundo, fixou o poste e subindo nele voltou aos céus. Portanto, a vida é possível uma vez que esteja em torno do poste sagrado que torna a terra habitável. Em outros ritos, por exemplo, um animal é solto e depois de algum tempo, caçado; o local onde for abatido será o novo *axismundi*.

O centro do mundo também pode assumir outras feições por meio de hierofanias como é o caso de Abraão, que viu a sarça ardente e ouviu a voz de Deus dizendo-lhe que aquela era uma terra sagrada. Nesse caso, a hierofania - manifestação do poder divino - surgiu por sua própria conta e demarcou uma porção de espaço tornando-o território sagrado para uma determinada sociedade. Há casos em que as sociedades, estando de posse do conhecimento dos mitos e dos ritos, podem demarcar uma porção do espaço sagrado, como rituais de sacralização de um terreiro de candomblé ou, no

caso dos católicos, rituais de consagração de um terreno para a construção de uma nova Igreja. Em ambos os casos o sacerdote tem o conhecimento de um mito, de uma história sagrada que serve de fundamento para a realização dos rituais. Estes são, portanto, a experiência dos mitos revivida por meio de gestos, palavras, paramentos, objetos, cantos etc. que permitem que os homens façam aquilo que os deuses fizeram, portanto, que possam impregnar uma determinada porção do espaço de uma distinção ontológica de todo o resto ao seu redor. Em suma, nas palavras de Eliade, a consagração de um lugar é a repetição de uma cosmogonia ou seja, da fundação de um mundo:

É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a *orientatio*. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivale a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: *o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado.* (2010, p. 59)

Ocorre que nem sempre o *homo religiosus* habita próximo a um espaço que lhe é ontologicamente mais significativo, isto é, sagrado. Dessa forma, é preciso realizar uma jornada até esses lugares, seja ela periódica, como as romarias, ou esporádicas como as peregrinações. Dessa forma, além de demarcar a sacralidade de um território, o sagrado também pode provocar uma movimentação populacional em direção aos centros sagrados.

#### Movimentação populacional e o sagrado

Sem dúvida alguma, portanto, a religião é um dos elementos de demarcação de territórios para as sociedades humanas, tal como podemos assinalar com Rosendahl:

A religião será examinada no contexto geográfico relacionado à apropriação de determinados segmentos do espaço. Os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território. É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas





vezes o controle sobre espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus. (1996, p. 59).

De um certo ponto de vista a definição de Rosendahl é bastante interessante uma vez que uma hierofania cria um centro de organização em seu entorno, com templos, catedrais e outras edificações religiosas. A partir daí surge toda uma lógica da economia do sagrado que as religiões, enquanto instituições, organizam. Centros de peregrinação como Aparecida do Norte, o caminho ao redor da ilha de Shikoku, Pérgamo e Delfos na Grécia criaram em torno de si economias de grande complexidade. Um exemplo significativo desse fenômeno é o caso de Aparecida do Norte. Houve uma disputa feroza dentro da Igreja Católica descrita por Câmara Neto (2006). Em 1908 criou-se cinco dioceses no Estado de São Paulo, dentre elas, a de Taubaté. Em sua região geográfica estava o Santuário de Nossa Senhora de Aparecida, este, porém, ficou, por decreto, sob a administração da Arquidiocese de São Paulo. Houve então uma disputa entre o bispo de Taubaté D. Epaminondas Nunes de Ávila e Silva e o arcebispo de São Paulo D. Duarte Leopoldo e Silva pelo controle do Santuário de Nossa Senhora de Aparecida.

No entanto, não são as religiões que criam os centros de peregrinação, elas se organizam em torno de lugares onde se deu uma hierofania. A partir desse fenômeno o mito é narrado, enquanto as romarias e peregrinações reproduzem o que é narrado. Assim, ainda que as questões históricas, econômica, administrativa etc. sejam relevantes, nesse trabalho, nosso objetivo é analisar o fenômeno que torna um determinado espaço num lugar sagrado e sua implicação para o *homo religiosus*.

Há, dentro da cultura católica, uma diferenciação significativa que cumpre destacar. Ainda que se use o termo geral, Igreja, são os santuários que se tornam centros de atração de devotos em virtude da presença de relíquias e de milagres. Em função de questões administrativas territoriais, quando um santuário se torna um centro econômico muito importante a tendência é que se estabeleça uma basílica que terá jurisdição sobre uma região de seu entorno. Por isso, é muito comum que santuários se tornem centros de dioceses e arquidioceses aumentando também sua importância administrativa.

### Conclusões

Para Rosendahl (1996, p. 75) o sagrado possui uma força propulsora para a reorganização espacial e, acrescentaríamos, uma força semelhante de atração populacional como no caso das romarias e peregrinações. Por isso, o sagrado tem a



capacidade de provocar grandes movimentações populacionais não somente para a civilização ocidental, mas senão para todas, para inúmeras culturas existentes e que já não existem mais. Portanto, o movimento populacional em direção a um lugar sagrado constitui um arquétipo do comportamento humano que fornece inúmeras possibilidades de estudos específicos.

O homem moderno, por sua vez, mantém o mesmo comportamento do *homo religiosus*, também possui seus lugares de visitação periódica, em geral, ligados a valores laicos como os center shoppings para consumo, cinema, museus, ou até mesmo algumas cidades que se tornam centros turísticos por sua história, arquitetura etc. Insistimos que esses centros de peregrina o do homem moderno nada tem de errado, sem d vida, possuem um valor fundamental para sua vida. A questão   que eles não substituem os lugares sagrados por não terem, do ponto de vista psicológico, o mesmo valor simbólico, isto  , não proporcionam o equilíbrio de energia psíquica necessário para suportar as pressões da existência. Assim, ainda que para o homem moderno estes centros laicos de peregrina o tenham valor sentimental, não possuem a mesma capacidade de renova o e, portanto, de resiliência.

O ser humano demarca o espaço a partir das experiências individuais ou coletivas. O homem moderno a partir de experiências imanentes da história, dos sentidos e dos sentimentos. O *homo religiosus*, por sua vez, além desses fatores, também encontra no sagrado mais uma forma de demarcar o espaço. Ora, para o homem moderno, o *homo religiosus*   um ser ainda por conquistar sua autonomia, pois depende do sagrado, enquanto, ele próprio não depende a não ser de si. Mas será tal proposi o verdadeira? Será que o *homo religiosus* possui menos autonomia ou, ao contrário, em rela o   existência possui muito mais liberdade, pois por meio do sagrado e da sua rela o com o espaço sagrado ele pode recomeçar a sua própria história? Talvez, o homem moderno apenas recorda sua existência e não possui meios de se livrar dos fantasmas do inconsciente.

No entanto, não podemos deixar de anotar, o homem moderno com seus meios de produ o predatórios conseguem retirar das sociedades que vivem no mito a sua rela o com o sagrado, fazendo com que a impossibilidade de realizar seus ritos de funda o, de passagem, inclusive os de luto, extingue o sentido da existências para essas sociedades fazendo-os perder o sentido da vida, a vontade de existir. Mesmo assim, o *homo religiosus* das sociedades arcaicas ou mesmo daqueles que são pertencentes   sociedades capitalistas, predatórias, encontram meios de resistir a essa

extinção do sagrado e insistem em demarcar porções muito especiais do espaço para si. Nesse sentido, o sagrado é ontologicamente muito superior às experiências emocionais que demarcam o sentido de lugar.

### Referências Bibliográficas

- BROGGI, P. *Geofilosofia: oltre la rappresentazione, oltre lo storicismo*. (mimeo). Não informa data. Sem numeração de páginas. Disponível em: <http://www.paridebroggi.com/2011/06/28/geofilosofia-oltre-la-rappresentazione-oltre-lo-storicismo/> (acesso em 04/07/2011)
- CACCIARI, Massimo. *Geofilosofia dell'Europa*. 5. ed. Milano: Adelphi, 2008.
- CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. A ação romanizadora e a luta pelo cofre: D. Epaminondas, primeiro bispo de Taubaté (1909 – 1935). Tese. USP, 2006.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a Filosofia*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- KANT, I. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- JUNG, C. G. (org.) *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria L. Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala. (não informa a data).
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.
- PLATÃO. *República*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Scipione, 2002.
- RESTA, Caterina. 10 teses de Geofilosofia. Mimeo. Publicado originalmente em AA. VV., *Appartenenza e locatità: l'uomo e il territorio*, a cura di L. Bonesio, SEB, Milano, 1996. Disponível em: [http://geofilosofia.it/terra/Resta\\_geotesi1.html](http://geofilosofia.it/terra/Resta_geotesi1.html) - acesso 26/03/2011
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização*. 18. ed. São Paulo: Record, 2009.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.