

Página deixada propositalmente em branco

Geografia e Religião: a perspetiva académica anglo-saxónica na 2ª metade do séc. XX

Geography and Religion: the Anglo-Saxon academic perspective in the 2nd half of the 20th century

Virna Salgado Barra

Universidade de Coimbra, Departamento de Geografia e Turismo
virknoka@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9602-5370>

Fátima Velez de Castro

Universidade de Coimbra, Departamento de Geografia e Turismo, RISCOS
velezcastro@fl.uc.pt
<https://orcid.org/0000-0003-3927-0748>

Artigo recebido a 05 de abril de 2022 e aprovado a 15 de junho de 2022

Resumo

A Geografia e a Religião têm uma relação intemporal. Enquanto o estudo das religiões tem suscitado a atenção de grande círculo de investigadores das áreas da Sociologia, Antropologia, Filosofia, História, em especial a Teologia, a Geografia tem permanecido mais discreta. Todavia, tendo em conta esta diversidade de interesses e perspetivas, concebemos a pergunta de partida deste artigo: que contribuições tem dado à Geografia no domínio da Religião? A partir de uma abordagem em forma de ensaio reflexivo, o objetivo deste trabalho é o de sistematizar analiticamente a produção bibliográfica de cariz geográfico do mundo anglófono, em especial para as fontes bibliográficas primárias produzidas durante o séc. XX, com foco nas décadas de 60, 70 e 80.

Palavras-chave: Geografia da Religião, Geografia Cultural, Ecologia Religiosa.

Abstract

Geography and Religion have a timeless relationship. While the study of religions has attracted the attention of a large circle of researchers from the fields of Sociology, Anthropology, Philosophy, History, especially Theology, Geography has remained more discreet. However, considering this diversity of interests and perspectives, we have conceived the starting question of this article: what contributions has Geography made in the field of Religion? From an approach in the form of a reflective essay, the aim of this paper is to systematize analytically the bibliographic production of geography in the English-speaking world, especially for primary bibliographic sources produced during the twentieth century, focusing on the 60s, 70s and 80s.

Keywords: Geography of Religion, Cultural Geography, Religious Ecology.

1. Introdução

A Geografia e a Religião marcam, no seu encontro, um valioso foco de investigação que nem sempre foi imediatamente visível. Enquanto o estudo das religiões tem suscitado a atenção de grande círculo de estudiosos, a investigação tende a prosseguir sob as várias rubricas da Sociologia, Antropologia, Filosofia, História, em especial a Teologia. Clássicos que tiveram um impacto significativo no desenvolvimento do pensamento religioso emergiram das reflexões de investigadores com abordagens transdisciplinares, como por exemplo

Weber (1904-1905), Otto (1950), Eliade (1959), Durkheim (1976), entre outros.

Baseada nesta diversidade de interesses e perspetivas, concebemos a pergunta de partida deste artigo: que contribuições deu a Geografia no domínio da Religião? A partir de uma abordagem em forma de ensaio reflexivo, o objetivo deste trabalho é o de sistematizar analiticamente a produção bibliográfica de cariz geográfico. Em termos espaciais, dirigir-se-á o foco para o mundo anglófono; em termos temporais, iremos abordar as fontes bibliográficas primárias essenciais, produzidas no séc. XX, mais concretamente nas décadas de 60, 70 e 80. Em suma,

concebemos este ensaio como uma busca pela ampla compreensão do que será a Geografia Bíblica e sua serventia à Ciência Geográfica Moderna. A sua maior parte cobre os principais temas da investigação religioso-geográfica, mas não é exaustiva, nem sequer puramente uma bibliografia anotada. Pelo contrário, o seu objetivo aqui é provocar a aparente difusão dos temas e destacar as principais preocupações geográficas.

2. Da dimensão metodológica à pesquisa empírica: um *tour d'horizon*

A escolha da modalidade ensaística para a abordagem do tema proposto, advém das demandas impostas no momento embrionário de uma investigação mais ampla, ou seja, trata-se do estágio inicial de uma investigação doutoral, cujas primícias requerem uma revisão bibliográfica apurada, da qual resultará um aprofundamento das possibilidades de investigação que estejam à altura das reflexões que um tema como esse pode alcançar. Esta concepção é corroborada por Bryman (2016) ao referir que se trata de uma abordagem metodológica válida, contribuindo para a sistematização teórica e concetual do estudo em causa, assim como para a conceção do(s) estudo(s) de caso que daí poderão advir, ou seja, a busca por um enriquecimento teórico que também fundamentado em um alicerce das reflexões de autores modernos seja fonte de novos paradigmas para a Ciência Geográfica que pretende compreender a dimensionalidade do estudo da religião pela Geografia.

Neste sentido, optou-se por realizar uma revisão das fontes bibliográficas primárias publicadas no séc. XX, com especial ênfase nas décadas de 60, 70 e 80, estando dividida em três secções. A primeira fornecerá uma base histórica para a relação entre geografia e religião, trazendo-a para as tendências de desenvolvimento no século XX; a segunda uma rápida revisão dos debates sobre a relação entre a Geografia e o denominado *Religionswissenschaftler*¹; na terceira, será realizado um levantamento da investigação disponível sobre vários tópicos geográfico-religiosos.

O tratamento destes temas reflete, em grande

parte, preocupações geográficas culturais como um todo, pelo que será dado um enfoque sobre a investigação que reflete a Geografia Cultural Tradicional, a qual assume uma cultura supra-orgânica ao centrar-se no impacto da religião na paisagem (Sauer, 1998). Também serão abordados os escritos que paralelizam a “Nova” Geografia Cultural (Cosgrove & Jackson, 1987) ao tratarem de várias noções de conflito e simbolismo, assim como se abordará a Ecologia Religiosa, a qual reflete preocupações conservadoras mais vastas e interesses atuais em “questões verdes”. Neste contexto, não podemos deixar de ressaltar a influência da geografia humanista, com destaque para autores como Yi-Fu Tuan (1975), Edward Relph (1976) ou Armand Frémont (1980), que consideram o ser humano dentro da estrutura social, a sua condição, o que sente e como vive, recorrendo ao estudo das suas relações com a natureza, o seu comportamento geográfico, os seus sentimentos e as suas ideias em relação ao espaço, aos lugares e à paisagem. Analisa a dimensão simbólica do território, do espaço humanizado, do espaço vivido e o sentido de lugar, retomando a tradição vidaliana da análise da personalidade das construções geográficas. Ou seja, a geografia humanista, apreensiva dos efeitos autónomos da cultura no sistema social, entende que a subjetividade e a dimensão pessoal do indivíduo devem estar ao serviço dos estudos geográficos e, neste sentido, os problemas quer sejam económicos, políticos ou sociais, dependem do centro psicológico e das motivações do ser humano.

A geografia humana trata da imaterialidade do ser e é totalmente passível de espacialização, basta analisar as transformações que causa nas paisagens, nos territórios e nos lugares onde as forças e fluxos religiosos se fazem presentes: o espaço do sagrado que é evidenciado pela (re) significação que eleva o ente humano nas suas relações com aquilo que o mesmo manifesta em relação a sua divindade, dando-lhe identidade, pertencimento.

O recente carácter tecnicista da Ciência Geográfica que ao se aproximar agudamente da Engenharia e da Informática é que pode, de uma maneira ou de outra, ter desprezado a relevância do sobrenatural para o homem. A Geografia pode e deve ser técnica, entretanto jamais pode deixar de ser humana, caso contrário, não é Geografia.

Ainda em termos metodológicos, refira-se que, embora alguns ensaios de integração e revisões

¹ *Religionswissenschaft* é traduzido como a «história das religiões» ou «estudo comparativo das religiões», embora nenhum dos dois seja um equivalente satisfatório do termo alemão (Buttner, 1974, p. 165).

tenham sido escritos por autores como Isaac (1965), Gay (1971), Bhatt (1977), Buttner (1980), Sopher (1981) ou Levin (1986), cobriram apenas uma seleção dos temas que envolveram os geógrafos da religião. Por isso, optou-se por discutir a investigação empírica existente em três esferas: a primeira, que inclui a maioria do trabalho até à data, centra-se em escritos que refletem interesses geográficos culturais tradicionais, ou seja, o impacto da religião sobre a paisagem; a segunda, que inclui escritos que refletem as preocupações atuais na “Nova” Geografia Cultural e lidam de forma variada com noções de conflito e simbolismo. Ao mesmo tempo, em vez de tentar isolar o religioso da matriz social, económica e étnica em que está inserido, como defendia Isaac (1961-62), esta segunda categoria de escritos procura enfatizar as ligações entre estes vários elementos. A terceira esfera inclui debates reavivados sobre ambiente e conservação discutidos no âmbito dos quadros religiosos e acrescenta ao interesse o mais amplo nas questões “verdes” de hoje.

3. Geografia e Religião: a origem de uma dimensão epistemológica plural

Uma e outra vez, as/os Geógrafas/os têm recorrido às antigas raízes gregas da Geografia para ilustrar que a relação entre Religião e Geografia têm beneficiado de uma relação especial desde os tempos antigos. Isaac (1965) e Gay (1971) referem que os Geógrafos gregos, na sua preocupação com modelos cosmológicos, diagramas do mundo e mapas, refletiam uma visão do mundo enriquecida pela religião, influência essa que continuou a verificar-se na produção cartográfica de carácter astrológico - o Ser Humano que tentava compreender seu meio e explicá-lo com a profundidade que alcançara e assim a Geografia teve sua evolução como por exemplo com simplória experiência de Eratóstenes² que culminou nas primeiras descobertas sobre a curvatura da Terra. Diz-se que Anaximandro³, o primeiro cartógrafo grego conhecido, entendeu o mundo como a manifestação de um princípio religioso, nomeadamente a inviolabilidade da ordem espacial. Os seus esforços diagramáticos para mostrar a proporção matemática no Cosmos e no mapa do mundo, foram considerados

mais como uma busca “religiosa” do que como uma busca “científica”. Tais preocupações ligando a Geografia e a Cosmologia na mente da pessoa religiosa estavam centro da geografia primitiva e, nesse sentido, uma geografia que incorporava ideias religiosas era evidente desde os tempos mais remotos.

No entanto, numa tentativa de introduzir precisão na definição do campo, Isaac (1965) afirmou que tal geografia não constitui uma “geografia da religião”, mas pertence ao reino da “geografia religiosa”. Esta geografia religiosa foi o que Stump (1986) classificou sob a rubrica de “Geosofia”, ou seja, o estudo do conhecimento geográfico. Nos séculos XVI e XVII, o trabalho relacionado com as duas incidiu principalmente sobre o que Isaac (1965) denominou de “Geografia Eclesiástica”, envolvendo sobretudo o mapeamento do avanço espacial do cristianismo no mundo. Tal trabalho foi impulsionado pelo desejo de divulgar a fé cristã e ganhou muito ímpeto com o apoio das igrejas cristãs.

Durante meados do século XVII, surgiu uma forma relacionada de Geografia Eclesiástica, que tentava descrever as esferas de influência de outras religiões. Ostensivamente, isto parecia libertar a geografia da influência puramente cristã e dar-lhe uma posição “mais neutra”, prestando pela primeira vez atenção também a outras religiões (Buttner, 1980). Na realidade, porém, o objetivo subjacente era determinar que religiosos e missionários cristãos se encontrassem em partes do mundo e como as missões progrediram entre elas. O ímpeto subjacente para o trabalho geográfico ainda e em grande parte é devido aos interesses cristãos, e, em relação a eles, aos avanços coloniais.

Para além da Geografia Eclesiástica, a “Geografia Bíblica” também se desenvolveu nos séculos XVI e XVII. Refletindo a variedade de rótulos, Isaac (1965) chamou-lhe “a geografia histórica dos tempos bíblicos”, a qual se traduzia em tentativas de identificar lugares e nomes na Bíblia, assim como de determinar a sua localização, o que ilustrava mais uma vez a expressiva influência da igreja cristã.

No final do século XVII surgiu mais uma ligação entre Religião e Geografia, uma ligação que se tornou particularmente forte nos séculos XVIII e XIX, em que a natureza era vista como uma ordem divinamente criada para o bem-estar de toda a vida. Estudiosos, adotando uma postura físico-teológica, defenderam ardentemente a ideia de que na natureza viva e em toda a Terra se podia encontrar provas da sabedoria

² Em grego: Ερατοσθένης, viveu de 276 a.C. a 194 a.C.

³ Em grego: Αναξίμανδρος viveu de 610 a 546 a.C.

de Deus (Buttner, 1980; Glacken, 1959, 1967). Quer fosse na distribuição de climas, na produção de plantas e animais em diferentes zonas ou na distribuição de aterros, lagos e riachos, argumentou-se que a Terra e a sua Geografia eram demasiadamente vantajosas para a vida e profundamente bem fundamentada para ser aceite como circunstâncias fortuitas (Glacken, 1959). Tal era, de facto, a geografia da época em que as explicações teológicas da Terra como planeta habitável forneciam as únicas explicações plausíveis.

A par da dimensão físico-teológica, isto é, a robustez ontológica que tem o fundamento do divino, do imaterial, do sobrenatural - que se desenvolveu nos séculos XVIII e XIX, como um outro corpo de pensamento sob a influência de Montesquieu e Voltaire. Esta escola explorou a influência do ambiente na religião. Os geógrafos adotaram uma abordagem altamente determinista do ambiente quando procuraram explicar a natureza essencial de várias religiões em termos dos seus ambientes geográficos. Esta tendência continuou bem até ao século XX.

4. A abordagem ecológica do séc. XX

O século XX foi um período de mudança, embora as influências de anos anteriores também prevaleçam de várias maneiras. A Geografia Eclesiástica continua a fazer parte do estudo contemporâneo, diferindo apenas na sofisticação dos métodos cartográficos (Gay, 1971; Isaac, 1965).

A tendência determinista ambiental continuou também. Semple (1911) argumentou, por exemplo, que o imaginário e simbolismo de uma religião era afetado pelo seu lugar de nascimento: para os esquimós, o inferno era um lugar de escuridão, tempestade e frio intenso; para os judeus, por outro lado, o inferno era um lugar de fogo eterno. Huntington (1945) sugeriu igualmente que os objetos de culto eram frequentemente determinados por fatores geográficos; por exemplo, o deus da chuva era uma das divindades mais importantes da Índia, porque a chuva é um fenómeno presente no ritmo da natureza.

Um resultado desta perspetiva estritamente ambientalista surgiu na abordagem ecológica da religião de Hulkrantz (1966), na qual tenta mostrar a forma “indireta e complicada” em que o ambiente

influenciou a religião. Este autor defende que o ambiente fornece materiais para ações religiosas e conceções religiosas. Os ritos, crenças e mitos fazem uso do ambiente natural de diferentes maneiras - os espíritos tomam a forma de animais importantes numa sociedade. Refere ainda que a natureza, no além, mostra o mesmo quadro que no mundo dos vivos, talvez o apagamento de alguns traços, e assim por diante.

A mudança mais significativa ocorreu provavelmente nos anos 20 do século XX, quando a influência de Max Weber causou um grande ponto de viragem ao inverter a anterior doutrina determinista ambiental. Em vez de examinar a influência do ambiente na religião, o apelo era o de estudar a influência da religião nas estruturas sociais e económicas. Isto representava uma posição diametralmente oposta à da época imediatamente anterior, tendo sido assumida após a Segunda Guerra Mundial. Foi precisamente neste espírito que surgiram muitos estudos que tratavam da religião como uma força motivadora na mudança ambiental e paisagística, cujos exemplos ainda podem ser encontrados em escritos atuais de Curtis (1980), Laatsch e Calkins (1986), que inspirados por Émile Durkheim (1858-1917) compreendem que o sagrado tem o poder de coesão, isto é, de ordenamento. Sendo a ordem, uma virtude - que facilita a vida intelectual e dá enlevo à vida do pesquisador.

Ainda conforme Max Weber (1864-1920) é importante reconhecer a força do carisma como dom do sagrado, pois quando ordenada, torna-se um fenómeno religioso intrínseco na sociedade e influencia oportunamente a vida comunitária através de uma cosmovisão direcionada para o alcance da salvação. Sendo assim, torna-se indispensável estabelecer que a religião precisa ser pesquisada através de um estudo interdisciplinar. Ainda que a estrutura do olhar persista na grandeza geográfica.

Uma tal posição idealista que realça o papel motivador da religião na mudança ambiental e paisagística tem dominado muito da investigação nas últimas duas décadas. Muitas das tentativas de delinear o campo são testemunho desta abordagem. A definição sucinta de Isaac (1961-62) é um desses exemplos:

A Geografia da Religião é o “estudo do papel desempenhado pelo motivo religioso na transformação da paisagem pelo homem”. A tarefa

de uma geografia da religião é, a seu ver, separar o especificamente religioso da matriz social, económica e étnica em que está inserido e determinar o seu peso relativo em relação a outras forças na transformação da paisagem. (p. 12)

Embora a abordagem ainda seja adotada, é também verdade que o estudo das relações unidirecionais que caracterizaram as duas últimas décadas está a atrair críticas de alguns quadrantes. Os Geógrafos da religião estão a ser exortados a prestar atenção à reciprocidade na rede de relações. Tal exortação tem as suas raízes na compreensão de que as relações entre religião e ambiente são dialéticas e que estudar apenas relações unidirecionais, fosse qual fosse a direção, seria irrealista. Os escritos de vários Geógrafos refletem esta realização, como por exemplo Fickeler (1962), Sopher (1967), Buttner (1974; 1980) e Levine (1986).

Em suma, o desenvolvimento da Geografia da Religião nesta fase pode ser caracterizado como passando por um ciclo de “tese-antítese-síntese”. No estado primário de desenvolvimento, o foco foi uma apresentação unilateral da religião, determinada pelo seu ambiente; procuraram-se explicações ambientais, adequadas ou não, para ajudar à compreensão da origem das religiões e práticas religiosas. Já na fase da antítese, a Geografia da Religião passou a um estudo unilateral da influência moldadora da religião no seu ambiente, ao ponto de interferir no assentamento e a paisagem. Neste caso, começa-se com a paisagem e os factos geográficos antropológicos relacionados (tais como povoamento, rotas, trajetos mobilidades, fluxos de população, etc.), procurando-se compreender as forças subjacentes. Se for determinado que estas forças são de natureza religiosa, assume-se a dimensão religiosa da Geografia (Buttner, 1974). Esta ênfase na paisagem, pode ser comparada à postura mais possibilista da escola de geografia vidaliana e, particularmente, da escola de Geografia Cultural de Sauer, na qual a paisagem é o principal objeto de pesquisa.

Uma vez que os apelos a uma concentração nos aspetos recíprocos das relações se tornam mais fortes, o campo entrou claramente numa terceira fase de desenvolvimento - síntese.

Para além do apelo a uma abordagem sintética que se concentra na rede recíproca de relações entre religião e ambiente, a última década também

testemunhou um desenvolvimento ao longo de várias outras frentes. A primeira reflete uma orientação geográfica social crescente, em oposição à orientação geográfica claramente cultural anterior. O foco, como Buttner (1980) destaca, é o grupo ou comunidade religiosa como força intermediária entre a religião e o ambiente. As forças que moldam as paisagens neste caso não emanam da própria religião, mas de todas as relações entre religião e ambiente que funcionam através do corpo religioso ou *Religionskorper*, no original (Buttner, 1980). A comunidade, a sua estrutura espacial, as atividades as quais dão origem, as suas atitudes mentais, a estrutura ocupacional e social associada, os comportamentos de lazer, os processos de mudança, etc., tornam-se então a principal preocupação da investigação. O segundo desenvolvimento teve o seu início nos anos 60, quando houve um processo de secularização mundial. Este autor apelou à incorporação deste processo generalizado de secularização na Geografia da Religião para evitar que esta se tornasse uma “geografia de relíquias”, “restrita ao estudo daquelas áreas em constante mutação em que a religião ainda tem um efeito formativo sobre o ambiente”. Desta forma, a Geografia da Religião pode evoluir para uma “geografia de atitudes espirituais”. Tal como Buttner, Isaac (1959-60) também reconhece que, com a crescente secularização, o impacto da religião na paisagem tornar-se-ia mínimo quando comparada com o passado histórico, quando desempenhava um papel importante na reminiscência da paisagem. Contudo, em vez de apelar ao estudo deste mesmo processo de secularização, pareceu satisfeito por estudar as paisagens do passado e por ver a Geografia da Religião como um “estudo essencialmente etnológico e histórico”.

A situação atual é que as Geógrafas/os herdaram dos seus predecessores um dilema: o problema de delinear os limites precisos de uma “geografia da religião”, a distinguir da “geografia religiosa”, “geografia eclesiástica” e “geografia bíblica”. Perante isto, uma “falta de coerência” (Sopher, 1981) num campo caracterizado por “desordem” (Tuan, 1976) não é surpreendente. Sopher (1981), provavelmente um dos autores mais estreitamente associados à Geografia da Religião no mundo anglófono, defendeu que uma década e mais de modesto aumento no volume da escrita geográfica sobre religiões e instituições religiosas, não trouxe consenso sobre a

natureza do campo pertinente ou mesmo acordo sobre se pode ou não existir tal campo.

5. A Escola da Geografia Cultural de Berkeley: influências sobre o estudo da Geografia da Religião

A grande maioria da investigação que liga Geografia e Religião tem refletido interesses geográficos culturais “tradicionais”, pelo que a dimensão religiosa tem sido tratada como uma construção super-orgânica, que influencia a paisagem cultural. Em primeiro lugar, as/os Geógrafas/os têm estudado padrões espaciais decorrentes de influências religiosas. Estes incluem, por exemplo, a análise da difusão e expansão espacial e o desaparecimento territorial de grupos religiosos. Muitos destes estudos têm sido altamente descritivos e constituem coleções de factos geográficos e históricos (Crowley, 1978; Heatwole, 1986; Landing, 1982). No entanto, uma minoria tem tentado alguns insights analíticos sobre as condições sociais e políticas correspondentes. Doeppers (1977) mapeou as mudanças na adesão filipina à Igreja Independente Filipina, relacionando o aumento inicial da adesão com o subsequente declínio às condições políticas do país.

Para além dos estudos sobre o crescimento espacial e declínio das religiões, as/os Geógrafas/os também mapearam a distribuição dos grupos religiosos pelo espaço, em diferentes momentos, como afirmam Shortridge (1977, 1978), Stump (1981) ou Heatwole (1985). Mais uma vez, estes estudos tiveram uma forte inclinação idiográfica, incluindo pouco mais do que descrições dos padrões de distribuição, fazendo lembrar o trabalho realizado no que foi anteriormente identificado como Geografia Eclesiástica⁴.

Um estudo excecional é a tentativa de Hershkowitz (1987) construir um quadro conceptual para o estudo da segregação residencial de base religiosa. Utilizando a população judaica de Jerusalém como estudo de caso, ela examina a distribuição da população judaica religiosamente heterogénea e conclui que o padrão residencial em Jerusalém ocorre em função da religiosidade: a distribuição dos ultra-ortodoxos é distinta da dos ortodoxos não

extremos e da secção completamente secular da população. No fundo, usa-se a religião como critério para definir regiões de cultura. Shortridge (1976) afirma que, embora possam contribuir para uma compreensão do carácter global e diversidade cultural de um país ou região, é parco o aporte teórico-concetual.

Na realidade, muitos dos critérios utilizados colocam problemas, mas poucos escritores lidam com estes problemas, negligenciando assim a questão muito importante de quão válidas podem ser as delimitações. Por exemplo Shortridge (1976), tentou introduzir na análise geográfica a intensidade religiosa, o compromisso ou o grau de conservadorismo.

Para além de todos os temas acima referidos que, de uma forma ou de outra, tratam da distribuição espacial da população religiosa, um segundo tema principal que reflete a perspetivas geográficas culturais tradicionais é o estudo do impacto da religião sobre a forma física da paisagem. Um foco de interesse é o espaço sagrado do “cemitério”, que tem sido estudado de duas formas principais. A primeira trata estes espaços como “fenómenos de utilização do espaço” (Price, 1966) e são abordadas preocupações tradicionais, tais como fatores que influenciam a localização, assim como questões relacionadas com o valor de terreno urbano ou a dimensão da procura (Darden, 1972; Hardwick et al., 1971; Martin, 1978; Pattison, 1955).

A segunda categoria de estudos centrou-se nos cemitérios como características culturais que refletem valores civilizacionais e históricos. Por exemplo, Jackson (1967-68) refere que o “cemitério”, nos EUA, reflete as mudanças nos valores culturais ao longo do tempo. A partir de um “monumento” que comemora o indivíduo, este autor argumenta que a própria sepultura perdeu o seu significado inicial e é o cenário que agora inspira emoção e oferece algo como um “luxo num ambiente solene e pitoresco”. Tais mudanças nos valores culturais, como Howett (1977) argumenta, podem gerar uma nova visão no uso único do design do espaço necrológico, ou seja, esta perspetiva pode ser abandonada em favor da abordagem de uso múltiplo, com os cemitérios urbanos a desempenharem um papel no fornecimento de espaço aberto, ou ainda como santuário para a vida selvagem ou até mesmo lugar de recreação humana.

Para além dos cemitérios, houve também

⁴ Paiva, J. P. (2009); Baptista, J. C. (1972). *Limites da diocese de Évora. A Cidade de Évora*. Évora. Separata. David, P. (1947). *L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de Saint Martin de Braga*. In *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI au X^e siècles* (pp. 1-82). Paris; Lisboa.

interesse em descrever as estruturas sagradas de grupos particulares, como por exemplo: as sinagogas presentes por toda a calha do Rio Amazonas, através da migração judaica desde o Ciclo da Borracha na região norte do Brasil, ilustrando a impressão única que cada grupo deixa na paisagem.

Estes concentraram-se nas religiões mundiais, tais como o budismo (Tanaka, 1984) e o hinduísmo (Biswas, 1984) ou as religiões populares (Curtis, 1980; Laatsch & Calkins, 1986). Embora tais descrições tenham sido características dos interesses da Geografia em estruturas sagradas, está a surgir um volume crescente de literatura, a qual lida com as mudanças de significados destes lugares, os conflitos em que estão envolvidos e os seus valores simbólicos.

6. Paralelo(s) entre a “Nova” Geografia Cultural e a Geografia Religiosa

Existe hoje uma maior consciência de que existe, de facto, uma pluralidade de culturas no cerne de qualquer sociedade. Os debates gerados pelo “*cultural turn*” na academia, colocaram em destaque a complexificação na dimensão da diversidade cultural, o que acaba por ser acompanhada pelas identidades religiosas, cada vez mais fluidas, plurais, híbridas. Esta alteração de perspectiva é fundamental para perceber a transposição de uma geografia bíblica e eclesiástica, para uma geografia da religião na era secular. No contexto religioso, esta visão prestou-se a variadas oportunidades de investigação.

O trabalho de Shilhav (1983) reveste-se de grande interesse, na medida em que aborda a questão do potencial conflito entre os agentes religiosos e seculares nas exigências territoriais. Este autor lida enfatiza a necessidade do estudo das exigências simbólicas e funcionais de localização, por exemplo, na referenciação geográfica das sinagogas, abrindo o caminho para estudos comparativos entre sociedades com diferentes tradições espirituais e ideológicas.

Os religiosos e os políticos também se encontram reunidos em termos simbólicos, como no estudo de Lewandowski (1984) sobre Madras (atual Chennai, na Índia). Ela explica como o Estado, através do simbolismo cultural e religioso, alcança fins políticos. Mostra como, através do hinduísmo e dos seus símbolos, o Estado criou uma paisagem urbana

funcional, ao mesmo tempo que contribui para a sua própria legitimação política. Por exemplo, na renomeação de lugares e na inclusão de estátuas na cidade, foram representados heróis folclóricos e religiosos, substituindo a influência colonial anterior. Este é um tema que foi tratado de forma semelhante por Duncan (1985), no contexto de Kandy (Sri Lanka). Outro exemplo é o trabalho de Harvey (1979) sobre “monumento e mito”: centrando-se na Basílica do *Sacre-Coeur* (em Paris, França), o autor defende que evocava respostas políticas na altura da altura da construção.

Este crescente interesse pelo simbolismo político dos lugares religiosos reflete o destaque mais geral nos significados simbólicos dos lugares. Embora tenha sido associado à nova geografia cultural, estes interesses não são tanto ideias “novas” e revolucionárias, mas antes uma expansão focalizada da investigação passada, mais periférica. Isto é confirmado pelo fato de alguns escritos das últimas décadas já refletirem este enfoque. O artigo de Deffontaines (1953) sobre “O lugar de crença” é um exemplo disso. Ele examinou os significados simbólicos das casas em termos religiosos, fornecendo provas de uma variedade de culturas para mostrar a influência das religiões sobre a forma, orientação, dimensão e grau de compactação das casas. Ilustra, por exemplo, a importância das portas e janelas para determinados grupos religiosos, que deriva de o fato destes pontos de abertura atuarem como planos de contacto com espíritos malignos.

Wheatleys (1971) também trata dos significados simbólicos dos lugares, neste caso, os fundamentos religiosos das cidades. O autor examinou o simbolismo cosmo-mágico da urbe chinesa e o paralelo entre o macrocosmo (o universo) e o microcosmo (a cidade), sugerindo que o papel simbólico da cidade sustentava a sua unidade funcional. Em tempos mais recentes, as/os Geógrafas/os interessados na religião também examinaram os significados simbólicos das igrejas, na mudança de situações culturais e sociais. Dois exemplos são os documentos de Foster (1981, 1983), que tratam de igrejas rurais no Minnesota e Manitoba, as quais deixaram de ser utilizadas para cultos regulares devido ao declínio da população das igrejas rurais. Uma vez que o seu papel religioso tinha deixado de ser importante, foi sugerido que fossem antes utilizadas para fins seculares. Isto, contudo, gerou controvérsia - um fato que Foster (1983) sugere que se deve ao significado das igrejas rurais como

lugares de ligação pessoal para muitas famílias, bem como ao seu papel na história local.

Embora o estudo das peregrinações se tenha revelado popular entre os geógrafos, o estudo do seu significado simbólico é uma adição recente ao conjunto de esforços descritivos (King, 1972; Rutter, 1929; Shair, 1981a, 1981b). Entre os que se mantêm excepcionais no meio desta série encontram-se os estudos de Nolan (1986) e de Tanaka (1981). O primeiro autor procura estabelecer as raízes do simbolismo da natureza nas peregrinações cristãs. A sua tese é de que o envolvimento cristão de animais e plantas em revelações de lugares sagrados, bem como a relação entre as características naturais e a santidade dos locais de peregrinação cristã, estão enraizados na veneração da natureza pagã. O segundo autor, por sua vez, relaciona as perspectivas espaciais e simbólicas no estudo do processo de peregrinações budistas. Discute como o número de locais sagrados, o padrão de movimento e a ordem sequencial do movimento de local para local são todos, intrinsecamente, simbólicos.

7. A Ecologia Religiosa

Uma última e importante vertente de investigação é a da “ecologia religiosa”, várias vezes denominada “ética ambiental” e “teologia ambiental”. Dentro desta rubrica, a investigação progrediu em duas áreas principais: a primeira foi por vezes rotulada de “debate Lynn White”; a segunda centrou-se no impacto do pensamento religioso na ecologia vegetal e animal.

Lynn White (1967) em “As raízes históricas da nossa crise ecológica”, desencadeou um debate que envolveu a questão do que causava a crescente degradação ambiental que era evidente no planeta Terra. Este autor defendia que a degradação era o resultado do pensamento cristão, em que Deus deu ao Ser Humano o domínio sobre a Terra. Para evitar mais danos ao ambiente, White apresentou duas opções para a humanidade. Uma era melhorar o cristianismo adotando a visão de São Francisco de Assis, amplamente considerado como o santo padroeiro da ecologia; a outra era abandonar completamente o cristianismo e substituí-lo por uma religião não ocidental, como o zen budismo. O trabalho de White suscitou comentários de uma grande variedade de estudiosos, incluindo pessoas

da área da Geografia, História, Filosofia, Teologia, Ecologia, etc., tanto em apoio, como contra a sua tese. Alguns aceitaram a proposta básica de White de que a culpa era do cristianismo, mas argumentaram que as religiões não ocidentais, que estavam geralmente mais em harmonia com a natureza, não foram na prática mais bem-sucedidas na prevenção de crises ambientais. A recomendação era que o cristianismo fosse melhorado, colocando ênfase em passagens bíblicas mais compatíveis com as modernas atitudes ecológicas e ambientais (Cobb, 1972).

Toynbee (1972) estava de acordo com a ideia, na medida em que atribuía as crises ambientais às religiões monoteístas, o que, na sua opinião, eliminava os constrangimentos à ganância humana. O remédio seria o regresso ao panteísmo e às religiões do oriente. Contudo, houve ainda outros autores, como Passmore (1974), que rejeitaram não só a religião oriental, mas também a religião ocidental.

Houve, por outro lado, também aqueles que falaram em defesa do cristianismo. Foi o caso de Glacken (1967) e Dubos (1969; 1972), os quais argumentaram que as passagens bíblicas demonstraram preocupação com a natureza, ao contrário da leitura de White. Doughty (1981) também salientou o fato óbvio, mas pouco considerado, de que o pensamento cristão ocidental é simplesmente demasiado rico e complexo para ser caracterizado como hostil à natureza. Além disso, este autor argumenta que manter uma atitude particular, não equivale a agir de uma forma consistente com essa atitude.

O debate “Lynn White” percorreu um longo caminho. Hargrove (1986), num esforço de balanço, sintetizou e analisou com sucesso as principais tendências que surgiram: argumentou que seria útil e necessário ir mais além, tendo em conta a ameaça real à civilização humana como um todo colocado pela crise ambiental. Seria de fato sensato se o foco do debate se afastasse de uma obsessão de culpa e substituição e em vez disso atuasse nas exigências e práticas inerentes às situações ambientais mais problemáticas.

A segunda categoria de trabalhos neste amplo tema da Ecologia Religiosa tem-se centrado no impacto do pensamento religioso na ecologia vegetal e animal, e este desenvolveu-se ao longo de duas frentes principais. Primeiro, muitos têm considerado a influência da religião nas atitudes em relação à vida animal. As ideias religiosas indianas, em particular, têm atraído muita atenção, com particular

incidência na “controvérsia das vacas sagradas” (Harris, 1966; Simoons, 1979). Houve também considerações mais gerais sobre o impacto das ideias religiosas na vida selvagem, como por exemplo em Dunbar (1970) e Sopher (1980). Em segundo lugar, os investigadores examinaram a questão da influência religiosa sobre a domesticação de plantas e animais e a sua difusão (Heiser, 1973; Isaac, 1962; Sopher, 1964). O princípio central de tais trabalhos é que, em muitos casos, a domesticação não resultou puramente de razões económicas, mas foi também estreitamente associada a cerimónias religiosas e divindades.

8. Considerações finais

A interface entre Geografia e Religião produz um conjunto imensamente grande e variado de questões, muitas das quais urgem serem exploradas. A tentativa realizada neste trabalho, de sintetizar alguns dos estudos empíricos mais importantes do séc. XX, no mundo anglo-saxónico, ilustra a multiplicidade de temas que já foram abordados, assim como a difusão das preocupações ali existentes é claramente mantida unida por um motivo importante. Este foco comum é o interesse no papel motivador da religião na mudança da paisagem: um interesse geográfico cultural tradicional.

O cenário, que seria apelativo, torna-se um palimpsesto para as ações de uma cultura super-orgânica, que é tomada como estática e muitas vezes consensual. Enquanto permaneceu como questão principal, as/os Geógrafas/os da religião não se aventuraram por outras esferas potencialmente frutíferas. Em parte, isto é o resultado das tentativas de manter o que é considerado um domínio claramente definido e aceitável - neste contexto, o que os seus antepassados de Berkeley esculpíram. A relutância em aventurar-se naquilo que são consideradas áreas tangenciais e a tendência para parar a curto prazo nos limites percebidos pode ter limitado desnecessariamente o tipo de questões que poderiam ter sido colocadas pela Geografia.

Da mesma forma que a Geografia Cultural é confrontada com a dicotomia entre alta (elite/dominante) e baixa (popular/subordinada) cultura (Cosgrove & Jackson, 1987), as/os Geógrafas/os da religião também podem traçar paralelos com a disciplina de forma mais ampla. A Geografia Cultural

tem sido acusada de se concentrarem demasiadas vezes na primeira, à custa da segunda (Burgess & Gold, 1985). Do mesmo modo, a Geografia da Religião foi condicionada a sistemas formalizados de religiões, particularmente as religiões canónicas institucionalizadas do texto.

Talvez este seja um preconceito decorrente de influências e perspetivas cristãs ocidentais, mas seja qual for a causa, não há dúvida de que não foi dada atenção suficiente às religiões populares, cultos, mitos e à experiência religiosa pessoal. Geógrafos como Sopher (1967) e Levine (1986), afirmaram que a Geografia não pode e não deve lidar com a experiência religiosa pessoal, mas a experiência religiosa pessoal com o lugar é pelo menos uma via que pode e deve ser explorada. Esta também tem os seus paralelos em tendências geográficas culturais mais vastas que procuram a experiência ambiental e o sentido do lugar.

Há, contudo, indícios de uma mudança, abrindo possibilidades de mais investigação em várias frentes. Entre outras questões que merecem atenção, há certamente uma necessidade de tentar compreender os processos através dos quais objetos ambientais específicos, paisagens e edifícios são investidos com significado de tipo religioso.

Como e porquê é que alguns objetos ambientais e características paisagísticas ficam presos a sistemas simbólicos ricos enquanto outros não? Como é que o “espiritual” passa a ser expresso e transmitido, particularmente numa área da vida humana em que as palavras são presumivelmente uma forma inadequada de expressar sentimentos? Como é que o político e o cultural interagem para dar origem a um consenso sobre a atribuição de significado a determinados lugares? Não será então necessária a análise das relações de poder? E, como salienta Jackson (1988), em quase todos os domínios da vida social, as estratégias territoriais pelas quais os grupos subordinados procuram contestar o seu domínio, precisam de respostas concretas e atualizadas.

O estudo de uma “Geografia de Resistência” pode e deve certamente ser transposta para o contexto da religião. Além disso, as/os Geógrafas/os podem também considerar a relação recíproca entre religião e ambiente (incluindo a sociedade), pois embora o impacto da religião na paisagem tenha sido amplamente investigado, o contrário não tem sido verdade. Além disso, a compreensão da religião como tendo uma função manifesta (de explicar aquilo que

está fora da humanidade e que lhe é misterioso), bem como uma função latente (como uma função socialmente coesa força), tem sido negligenciada pela ciência geográfica e merece atenção.

Estas questões são apenas uma secção transversal de muitas mais que podem ser colocadas, mas suportam o potencial abundante de atrair a Geografia da Religião firmemente para a dimensão da Geografia Cultural, não apenas através das perspetivas tradicionais berkeleyanas, mas também através das “novas” preocupações geográficas culturais que tratam a cultura como dinâmica, contestada, e como um processo contínuo de conflito; que estão ligadas aos interesses relacionados em simbolismo, semiótica e análise do discurso; que refletem cada vez mais uma orientação social e geográfica no foco dos estudos comunitários e fluxos migratórios dos judeus, por exemplo.

Tal como as críticas à Geografia Cultural “Tradicional” podem ser impostas à Geografia da Religião, é igualmente verdade que as ideias e os desenvolvimentos na “Nova” Geografia Cultural podem ser proveitosamente considerados na Geografia da Religião e sua gênese: a Geografia Bíblica. Vistas a esta luz, as questões de definição e as tentativas de impor limites precisos à Geografia da Religião tornam-se evidentemente periféricas, se não redundantes. Embora possa não ser desejável que o trabalho das/os Geógrafas/os, dos *Religionswissenschaftler*, das/os Antropólogas/os e das/os Sociólogas/os seja duplicado, deveria ser igualmente óbvio que há mais espaço para a exploração geográfica do que aquilo que tem sido tentado até agora.

Portanto, é urgente e positivo buscar compreender que o homem é um ser de desejo e que aspira dentro de suas capacidades orgânicas e intelectuais, entender sua própria realidade. A busca pelo encadeamento do divino pelo ente humano é de valor Transcendente, é algo que marcha milênios e, portanto, por ser um colosso de toda uma humanidade move massas, cria novos discursos religiosos que sempre estarão à procura de uma resposta razoável para a Criação intrínseca na condição de criatura que pertencemos. E para a Geografia está aberta a riqueza desse estudo, do simbólico, do imaterial, do humano, da manifestação de fé cujo palco é o espaço geográfico pelo genuíno facto de ser humano.

Bibliografia

- Bhatt, B. L. (1977). The religious geography of south Asia: some reflections. *National Geographical Journal of India*, 23, 26-39.
- Biswas, L. (1984). Evolution of Hindu temples in Calcutta. *Journal of Cultural Geography*, 4, 73-85.
- Bryman, A. (2016). *Social Research Methods* (5th ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Burgess, J., & Gold, J. (Eds.). (1985). *Geography, the media, and popular culture*. Londres: Croom Helm.
- Buttner, M. (1974). Religion and geography: impulses for a new dialogue between Religionswissenschaftlern and Geography. *Numen*, 21, 165-96.
- Buttner, M. (1980). Survey article on the history and philosophy of the geography of religion in Germany. *Religion*, 1, 86-119.
- Cobb, J. B. (1972). *Is it too late? A theology of ecology*. Los Angeles: Bruce.
- Cosgrove, D., & Jackson, P. (1987). New directions in cultural geography. *Area*, 19, 95-101.
- Crowley, W. K. (1978). Old order Amish settlement: diffusion and growth. *Annals of the Association of American Geographers*, 68, 249-64.
- Curtis, J. R. (1980). Miami's little Havana: yard shrines, cult religion and landscape. *Journal of Cultural Geography*, 1, 1-15.
- Darden, J. T. (1972). Factors in the location of Pittsburg's cemeteries. *The Virginia Geographer*, 7, 3-8.
- Deffontaines, P. (1953). The place of believing. *Landscape*, 3, 22-28.
- Doeppers, D. (1977). Changing patterns of Aglipayan adherence in the Philippines, 1918-1970. *Philippine Studies*, 25, 265-77.
- Doughty, R. W. (1981). Environmental theology: trends and prospects in Christian thought. *Progress in Human Geography*, 5, 234-48.
- Dubos, R. (1969). *A theology of the earth*. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Dubos, R. (1972). *A God within*. New York: Scribner.
- Dunbar, G. S. (1970). Ahimsa and shikar: conflicting attitudes towards wildlife in India. *Landscape*, 19, 24-7.
- Duncan, J. (1985). Individual action and political power: a structuration perspective. In R. J. Johnston (Ed.), *The future of geography* (pp. 1-31). London & New York: Methuen.
- Fickeler, P. (1962). Fundamental questions in the geography of religions. In P. L. Wagner, & M. W. Mikesell (Eds.), *Readings in cultural geography* (pp. 94-117). Chicago: University of Chicago Press.
- Foster, R. H., Jr (1981). Recycling rural churches in southern and central Minnesota. *Bulletin Association of North Dakota Geographers*, 31, 1-10.

- Foster, R. H., Jr (1983). Changing uses of rural churches: examples from Minnesota and Manitoba. *Yearbook Association of Pacific Coast Geographers*, 45, 55-70.
- Frémont, A. (1980). *A região, espaço vivido*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Gay, J. D. (1971). *The geography of religion in England*. London: Gerald Duckworth.
- Glacken, C. J. (1959). Changing ideas of the habitable world. In W. L. Thomas Jr (Ed.), *Man's role in changing the face of the earth* (pp. 70-92). Chicago: University of Chicago Press.
- Glacken, C. J. (1967). *Traces on the Rhodian Shore*. Berkeley: University of California Press.
- Hardwick, W. G., Claus, R. J., & Rothwell, D. C. (1971). Cemeteries and urban land value. *Professional Geographer*, 23, 19-21.
- Hargrove, E. C. (Ed.). (1986). *Religion and environmental ethics*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Harris, M. (1966). The cultural ecology of India's sacred cattle. *Current Anthropology*, 7, 51-66.
- Harvey, D. (1979). Monument and myth. *Annals of the Association of American Geographers*, 69, 362-81.
- Heatwole, C. A. (1985). The unchurched in the southeast. *Southeastern Geographer*, 25, 1-15.
- Heatwole, C. A. (1986). A geography of the African Methodist Episcopal Zion Church. *Southeastern Geographer*, 26, 1-11.
- Heiser, C. B., Jr, (1973). *Seed to civilization: the story of man's food*. San Francisco: W.H. Freeman.
- Hershkowitz, S. (1987). Residential segregation by religion: a conceptual framework. *TESG*, 78, 44-52.
- Howett, C. (1977). Living landscapes for the dead. *Landscape*, 21, 9-17.
- Hultkrantz, A. (1966). An ecological approach to religion. *Ethnos*, 31, 131-50.
- Huntington, E. (1945). *Mainsprings of civilization*. New York: John Wiley and Sons.
- Isaac, E. (1959-60). Religion, landscape and space. *Landscape*, 9, 14-18.
- Isaac, E. (1961-62). The act and the covenant: the impact of religion on the landscape. *Landscape*, 11, 12-17.
- Isaac, E. (1962). On the domestication of cattle. *Science*, 137, 195-204.
- Isaac, E. (1965). *Religious geography and the geography of religion*. Boulder: University of Colorado Press, Series in Earth Sciences.
- Jackson, J. B. (1967-68). From monument to place. *Landscape*, 17, 22-26.
- Jackson, P. (1988). Social geography: social struggles and spatial strategies. *Progress in Human Geography*, 12, 263-69.
- King, R. (1972). The pilgrimage to Mecca - some geographical and historical aspects. *Erdkunde*, 26, 61-73.
- Laatsch, W. G., & Calkins, C. F. (1986). The Belgian roadside chapels of Wisconsin's door peninsula. *Journal of Cultural Geography*, 7, 117-28.
- Landing, J. (1982). A case study in the geography of religion: the Jehovah's Witnesses in Spain 1921-1946. *Bulletin Association of North Dakota Geographers*, 32, 42-7.
- Levine, G. J. (1986). On the geography of religion. *Transactions - Institute of British Geographers New Series*, 11, 428-40.
- Lewandowski, S. J. (1984). The built environment and cultural symbolism in postcolonial Madras. In J. A. Agnew et al. (Eds.), *The city in cultural context* (pp. 237-254). Boston: Allen and Unwin.
- Martin, G. G. (1978). *The evolving spatial distribution of cemeteries in Waukesha County, Wisconsin 1935-1976* (MA Thesis). Michigan State University, Michigan, EUA.
- Nolan, M. L. (1986). Pilgrimage traditions and the nature mystique in western European culture. *Journal of Cultural Geography*, 7, 5-20.
- Passmore, J. (1974). *Man's responsibility for nature*. London: Duckworth.
- Pattison, W. D. (1955). The cemeteries of Chicago: a phase of land utilization. *Annals of the Association of American Geographers*, 45, 245-57.
- Price, L. W. (1966). The Hare Krishna's transformation of space in West Virginia. *Journal of Cultural Geography*, 7, 129-40.
- Rolph, E. (1976). *Place and Placelessness*. London: Pion.
- Rutter, E. (1929). The Muslim pilgrimage. *Geographical Journal*, 74, 271-73.
- Sauer, C. O. (1998). A morfologia da paisagem. In Z. Rosendahl, & R. L. Corrêa (Org.), *Paisagem, tempo e cultura* (pp. 12-74). Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Semple, E. (1911). *Influences of geographic environment: on the basis of Ratzel's system of anthropo-geography*. New York: Henry Holt and Co.
- Shair, I. M. (1981a). Frequency of pilgrimage to Makkah and pilgrims' socio-economic attributes. *Journal College of Arts University of Riyadh*, 8, 13-22.
- Shair, I. M. (1981b). Volume of Muslim pilgrims in recent years, 1975-1980: source areas and ports of entry. *Journal College of Arts King Saud University*, 9, 293-320.
- Shilhav, Y. (1983). Principles for the location of synagogues: symbolism and functionalism in a spatial context. *Professional Geographer*, 35, 324-29.
- Shortridge, J. R. (1976). Patterns of religion in the United States. *Geographical Review*, 66, 420-34.
- Shortridge, J. R. (1977). A new regionalization of American religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 143-53.
- Shortridge, J. R. (1978). The pattern of American Catholicism 1971. *Journal of Geography*, 77, 56-60.
- Simoons, F. J. (1979). Questions in the sacred-cow controversy. *Current Anthropology*, 20, 467-93.

- Sopher, D. (1964). Indigenous uses of turmeric in Asia and Oceania. *Anthropos*, 59, 93-127.
- Sopher, D. (1967). *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Sopher, D. (1980). Indian civilization and the tropical savanna environment. In D. R. Harris (Ed.), *Human ecology in savanna environments* (pp. 185-208). London: Academic Press.
- Sopher, D. (1981). Geography and religion. *Progress in Human Geography*, 5, 510-24.
- Stump, R. W. (1981). *Changing regional patterns of white protestantism in the United States 1906-1971* (PhD Thesis). University of Kansas, Kansas, EUA.
- Stump, R. W. (1986). The geography of religion - Introduction. *Journal of Cultural Geography*, 7, 1-3.
- Tanaka, H. (1981). The evolution of pilgrimage as a spatial-symbolic system. *The Canadian Geographer*, 25, 240-51.
- Tanaka, H. (1984). Landscape expression of the evolution of Buddhism in Japan. *The Canadian Geographer*, 28, 240-57.
- Toynbee, A. (1972). The religious background of the present environmental crisis - a viewpoint. *International Journal of Environmental Studies*, 3, 141-46.
- Tuan, Y. F. (1976). Humanistic geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 66, 266-76.
- Wheatley, P. (1971). *The pivot of the four quarters; a preliminary enquiry into the origins and character of the Chinese city*. Chicago: Aldine.
- White, L., Jr (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, 155, 1-9.